

Civiltà e Religioni » Civilisations and Religions » Zivilisationen und Religionen » Civilizaciones y Religiones » Civilizações e Religiões

Civiltà e Religioni

IV

Civiltà
e
Religioni

2018

COMITATO DIRETTIVO / EDITORS

Nicola Gasbarro, (Università degli Studi di Udine, Italia)
Marino Niola (Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa” – Napoli, Italia)
Paolo Scarpi (Università degli Studi di Padova, Italia)

COMITATO SCIENTIFICO / EDITORIAL BOARD

Adone Agnolin (Universidade de São Paulo, Brasile)
Marc Augé (EHESS Paris, Francia)
Stefania Capone (CNRS/EHESS Paris, Francia)
Ileana Chirassi (Università degli Studi di Trieste, Italia)
Lucia Dolce (SOAS, University of London, Regno Unito)
Jean-Daniel Dubois (EPHE SR Paris, Francia)
Fabrizio Ferrari (Università degli Studi di Padova, Italia)
Luca Fezzi (Università degli Studi di Padova, Italia)
Paula Montero (Universidade de São Paulo, Brasile)
Elisabetta Moro (Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa” – Napoli, Italia)
Tadhg Ó hAnnracháin (University College Dublin, Repubblica d’Irlanda)
Mariella Pandolfi (Université de Montréal, Canada)
Giovanni Ravenna (Università degli Studi di Padova, Italia)
Maria Rosaria Pugliarello (Università degli Studi di Genova, Italia)
Donatella Schmidt (Università degli Studi di Padova, Italia)
Gisli Sigurðsson (Árni Magnússon Institute Reykjavik, Islanda)
Giulia Sissa (UCLA, Stati Uniti d’America)
Paolo Taviani (Università degli Studi dell’Aquila, Italia)

COMITATO DI REDAZIONE / EDITORIAL COMMITTEE

Chiara Cremonesi (Università degli Studi di Padova, Italia)
Chiara Ghidini (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Italia)
Carmine Pisano (Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Italia)
Michela Zago (Università degli Studi di Padova, Italia)

DIRETTORE RESPONSABILE / LEGAL REPRESENTATIVE

Mario Lion Stoppato

Civiltà e Religioni
Rivista digitale a cadenza annuale
pubblicata da libreriauniversitaria.it Edizioni
Registrazione Tribunale di Padova 2385
ISSN 2421-3152

N. 4 (2018)



Civiltà e Religioni pubblica tre tipi di contributi: saggi, note e discussioni, recensioni. Tutti i saggi sono sottoposti a *double-blind peer review*, salvo casi eccezionali regolarmente indicati.

Autori e autrici devono garantire che il loro lavoro sia originale, che non sia stato copiato (nella sua interezza o in parte) da fonti non citate regolarmente e che non sia frutto di plagio.

Il Comitato direttivo garantisce un processo di revisione rigoroso ed equo; il Comitato direttivo assicura inoltre che ogni informazione relativa ai testi ricevuti e ai/alle loro autori/autrici sarà trattata confidenzialmente.

Le persone incaricate della revisione dei saggi sono selezionate tra docenti e ricercatori/ricercatrici di università e centri di ricerca nazionali e internazionali. Una lista aggiornata delle persone incaricate delle revisioni è consultabile sulla pagina web di *Civiltà e Religioni* (<https://www.libreriauniversitaria.it/civilta-religioni/rivista/24213152/civilta-religioni.htm>).

Civiltà e Religioni publishes three kinds of contributions: articles, notes & discussions, book reviews. All articles are subject to double-blind peer review, unless otherwise stated.

Authors should ensure their work is original and has not been copied or plagiarised (in whole or in part) from any other source. All references should be clearly marked as quotations.

The Editors ensure a rigorous and fair double-blind peer-review process. The Editors also ensure that any information pertaining to submitted texts and their authors will be kept confidential.

The reviewers are experts working as academics and/or researchers in established universities or national and international research centres. An up-to-date list of reviewers is available on the web page of *Civiltà e Religioni* (<https://www.libreriauniversitaria.it/civilta-religioni/rivista/24213152/civilta-religioni.htm>).

Autori e autrici sono gentilmente pregati/e di inviare i loro contributi in formato .rtf e .pdf al comitato scientifico usando i seguenti indirizzi email:

Authors who wish to submit their work to *Civiltà e Religioni*, should send it in .rtf and .pdf format to:

redazione@libreriauniversitaria.it
civilta.e.religioni@gmail.com

Questo numero di *Civiltà e Religioni* è a cura di F. Ferrari e C. Ghidini.

Volume pubblicato con il contributo SCAR_FINA_P13_01 – Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità – Università di Padova.

Sommario

EDITORIALE / EDITORIAL	7
CI HANNO LASCIATO / OBITUARY	9
NOTA DEI CURATORI / GUEST EDITORIAL	13
SAGGI / ARTICLES	
Un gesuita «bramino» nell'India del XVII secolo: l' <i>accommodatio</i> gesuitica in Madurai e la polemica dei riti del Malabar	15
Adone Agnolin	
Una "religione senza Dio". Il buddhismo tibetano secondo Ippolito Desideri	55
Nicola Gasbarro	
<i>Parvoice, cegueira, desatinos e patranhas</i> : le religioni orientali viste e interpretate da Fernão Mendes Pinto	93
Guia Boni	
In Defense of Confucian Orthodoxy: An Chông-bok's Historical Polemics against Christianity in Eighteenth-Century Korea	115
Sean C. Kim	
Visioni dell'Oriente del Confucianesimo televisivo	143
Valeria Varriano	
IL MIO LIBRO MONDO...	
<i>La Fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali</i> di Ernesto De Martino	165
Chiara Cremonesi	

RASSEGNA DEI LIBRI / REVIEWS	179
LIBRI RICEVUTI / BOOKS RECEIVED	201

Editoriale / Editorial

La religione suscita interessi molteplici e vari: religione intesa come insieme di fenomeni particolari, oppure come componente essenziale di dinamiche sociali e politiche, o ancora come categoria interpretativa del reale. Gran parte dei discorsi sul fatto religioso oscilla tra due tendenze opposte e speculari. Da un lato predomina un atteggiamento di svalutazione, come se la religione fosse qualcosa di storicamente desueto, o perfino un tratto evolutivo residuale in via di esaurimento. Dall'altro se ne afferma la valenza assoluta ed eterna.

A partire dalla prima metà del secolo scorso gli studi neumanistici hanno messo in campo un modo diverso di guardare alle religioni. I fatti comunemente recepiti come religiosi – come pure la nascita e la scomparsa di sistemi religiosi, e l'idea stessa di 'religione' – sono stati riconosciuti come prodotti culturali, integralmente umani nelle origini e nelle destinazioni, e storicamente determinati. Avvalendosi di tale orientamento, *Civiltà e Religioni* intende esplorare il nesso che intercorre tra le varie civiltà umane e quanto di religioso è stato in esse riconosciuto. È questo un nesso vitale, suscettibile di una comparazione storica capace di maturare in una visione più consapevole e più ampia della condizione umana.

Religion can stimulate a multiplicity of interests: it may be viewed as a blend of particular phenomena, an essential component of social and political interactions or even as an interpretive category of reality. Most discussions revolving on and around religion alternate between two contrasting and speculative tendencies. On the one hand, we find a prevailing attitude of undermining the value of religion by considering it historically obsolete or an evolutionary trait soon to be extinguished. On the other hand, religion is assigned absolute and eternal value.

Since the first half of the past century, neo-humanist studies have put forth a different way of looking at religions. Facts that are commonly conceived as religious, the rise and fall of religious systems, and the idea itself of religion, have been deemed as cultural elements which are integrally human in nature and destination, and historically determined. Based on this approach, *Civilisations and Religions* intends to explore the connection between human civilisations and the religious beliefs acknowledged within them. This connection is vital in that it permits historical comparison to develop into a broader and more mindful vision of the human condition.

This involves dealing with different civilisations which in some cases have

Si tratta di civiltà diverse, che in alcuni casi hanno avuto percorsi separati e in altri sono giunte a un incontro, a una comunicazione influente, anche quando questa si è risolta nella reciproca osservazione, per dire il minimo. In questo quadro, la distinzione tra civiltà 'occidentale' e civiltà 'altre' manifesta tutta la sua fragilità, diventando essa stessa oggetto di critica storica.

Entro tali coordinate metodologiche, in un'area d'intersezione tra storia e antropologia, *Civiltà e Religioni* intende offrire uno spazio al confronto delle idee, aperto agli interessi di studio e alla curiosità intellettuale: un ambiente per la ricerca e la riflessione, un luogo di lavori in corso.

followed separate paths and in others have met and communicated significantly with each other, even when this has resulted in mutual observation, to say the least. In this scenario, the distinction between Western and 'other' civilisations reveals its fragility, thus becoming itself the object of historical criticism.

Within such methodological coordinates, at the crossroad of history and anthropology, *Civilisations and Religions* offers a space for the interrogation of ideas in an environment open to a number of research fields and to intellectual curiosity. In so doing, the journal aims to be an open space for research and reflections, a place for work in progress.

Ci hanno lasciato / Obituary

Oddone Longo

Professore emerito di Letteratura greca dell'Università di Padova, nato a Venezia il 6 ottobre 1930, è scomparso lo scorso 17 novembre 2018.

Pubblichiamo qui il discorso funebre tenuto da Paolo Scarpi il 20 novembre 2018, in occasione del rito dell'alzabara, che ha avuto luogo nel Cortile antico del Palazzo del Bo dell'Università di Padova

IN MEMORIAM

Non è facile per me parlare di Oddone Longo, e per molteplici ragioni. Fu persona di grande umanità e insieme personalità complessa e poliedrica, dalle moltissime sfaccettature, impossibile da ingabbiare entro un settore disciplinare o da etichettare o anche solo da delineare sommariamente, perché molto semplicemente era un uomo di pensiero. Non è allora un caso, forse, che sia stato allievo di Carlo Diano, altra personalità poliedrica e complessa – lasciatemi pensare che non sia stata una banale coincidenza, ma che così abbia voluto il destino.

Non mi è facile perciò parlarne, per il suo altissimo profilo accademico e scientifico, ché fu Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dal 1974 al 1980 e una volta andato in quiescenza fu nominato Professore Emerito di Letteratura greca e fu Presidente dell'Accademia Galileiana di SSLAA per ben nove anni, dal 2003 al 2012. Ma mi è pure difficile parlarne per la sua dimensione umana: lo conobbi da vicino, perché per me fu un amico oltre che un compagno di lavoro per oltre trent'anni.

E per prima cosa vorrei soffermarmi proprio sul suo essere uomo, sulla sua dimensione umana.

Esiste un racconto di poche cartelle, in cui Oddone descrive pacatamente ma anche con tenerezza i due momenti critici della sua vita e forse più difficili per un adolescente: la morte del padre Amedeo e l'esplosione della malattia che non gli ha dato tregua per tutta la vita.

Scrivete Oddone: «Se ti dico che, malgrado poi la conclusione tragica di cui ti dirò poco più avanti, i due anni 1944-giugno 1945 sono stati i più belli della mia giovinezza, forse non mi crederai. [...] immaginati una Ivrea com'era allora, dove non c'erano macchine [...]»

Erano gli anni della sua piena adolescenza, trascorsi ad Ivrea, dove si spese il padre Amedeo:

Alla liberazione, il comitato di epurazione rimosse mio padre dalla carica [che copriva a Torino nell'Avvocatura di Stato] per "collaborazionismo e atti rilevanti" [...] Con l'epurazione, mio padre attraversò una crisi profonda, resa più drammatica dalla sospensione dello stipendio, dalla decisione di restare da solo a Ivrea, in una stanzetta d'affitto (noi eravamo a Venezia, dai nonni materni), [...] pochi mesi dopo [...] il provvedimento di epurazione a Roma fu cassato, e mio padre fu reintegrato nel suo ruolo... Troppo tardi [...] Perché il 5 ottobre scomparve, e vi fu chi lo vide cadere dal Ponte romano del Borghetto giù nella Dora... Non lasciò nessun messaggio [...] Ma intanto era scomparso, perché le acque della Dora se lo portarono via [...] solo nell'aprile 1946, il corpo fu ritrovato. Ironia feroce della storia, anzi della pseudo-storia. Se tu vai a cercare negli archivi il nome dell'avv. Amedeo Longo di Torino, apprendi che fu fucilato dai partigiani [...] Un mese dopo [il ritrovamento], a Venezia, io contrassi la poliomielite che doveva segnarmi per tutta la vita.

E contro tutto ciò Oddone lottò incessantemente, per la tragica perdita del padre e per la malattia che lo aveva colpito. Fu una lotta che sul piano umano si tradusse nella creazione di una famiglia stupenda, Teresa, la moglie che lo amò sempre, e i due figli adorabili, Francesca e Amedeo, il quale nel proprio nome porta la memoria del nonno paterno.

Ma questa lotta si tradusse del pari in una dimensione professionale e di impegno culturale e politico.

Fu, come detto, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dal 1974 al 1980, gli anni di piombo, e anche Oddone, come altri esponenti delle Istituzioni, fu aggredito e picchiato dall'Autonomia, costretto a essere ricoverato in ospedale. Ma non si lasciò intimorire e continuò a battersi per la democrazia. Furono anni di impegno politico e intellettuale, anni in cui Oddone insieme ad altri intellettuali dibatteva guardando all'antico e al ruolo della democrazia, ma pure ai suoi limiti e alla necessità del rinnovamento; anni in cui la *πόλις* greca non era solo oggetto di studio, ma il laboratorio sperimentale per esaminare persino i rischi della democrazia.

L'applicazione dei modelli di analisi marxiana lo condusse a guardare all'antichità in una prospettiva anticipatrice di quella che oggi viene chiamata storia culturale. E come non ricordare gli studi sulla caccia o sul "cibo degli altri" nell'antichità? Come non rammentare, e mi limito a questo, *L'universo dei Greci*, finalista del Premio Viareggio per la saggistica?

In questi suoi itinerari Oddone ebbe per qualche tempo alcuni compagni di viaggio, ma poi ciascuno seguì percorsi diversi, nessuno mai però ne raggiunse l'altezza culturale né la statura intellettuale.

Grande era il suo desiderio di conoscenza, una conoscenza da diffondere, non certo da tenere chiusa in uno scrigno per uso personale. Erano un desiderio e una curiosità intellettuale favoriti da una strepitosa serie di competenze linguistiche che gli permettevano di accedere facilmente a materiali redatti non solo nelle lingue classiche ma pure in tutte le principali lingue europee e di comunicare per mezzo di esse. Infatti insegnò persino tedesco e non si possono non ricordare la sua traduzione e il suo commento alle *108 poesie di Georg Trakl* (Torino 2004). Sempre questo desiderio di conoscenza e questa curiosità lo condussero ad affrontare e studiare il formarsi del pensiero scientifico nella Grecia antica, da cui scaturirono scritti come *Saperi antichi. Teoria e sperimentazione nella scienza dei Greci* (Venezia 2005) e *Scienza Mito Natura. La nascita della biologia in Grecia* (Milano 2006). Ma poiché Oddone non amava gli steccati disciplinari, spinto da questa sua insaziabile sete di conoscenza eccolo affrontare una figura senza eguali nel panorama della storia del pensiero scientifico, fondamentale per l'Università di Padova, e cioè Galileo Galilei, di cui ricordo solo *Scritti su Galileo e il suo tempo* (Padova 2004). Era una spinta che lo condusse persino a studiare la poesia dialettale di Giuseppe Gioachino Belli predisponendo per la stampa e commentando *I 127 sonetti clandestini*, rimasti purtroppo inediti e che certo varrebbe la pena di pubblicare.

E qui un'altra avventura intellettuale non posso passare sotto silenzio, un'impresa che portammo avanti insieme per quasi 20 anni e che avevamo chiamato *Homo Edens*, dedicata ai regimi ai miti e alle pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo. Divenne il nostro brand e realizzammo convegni, colloqui, seminari e pubblicazioni, facendo dialogare tra loro le scienze della natura e le scienze morali. Oggi *Homo Edens* sta per rinascere e speravo di poterglielo annunciare. Purtroppo sorella morte me lo ha impedito. Di certo però il suo νοῦς, il suo λόγος e il suo σῶμα οὐσιώδες ne sono consapevoli.

Nonostante queste sue grandi aperture alle molte forme del sapere, Oddone non ha mai trascurato l'antico, anzi egli intendeva renderlo fondamento del presente, attualizzarlo, non banalizzarlo. Per lui l'antico non era un fossile, né un oggetto da bottega dell'antiquario. Per parafrasare Salvatore Settis, Oddone vedeva nell'antico inteso come classico il fondamento non semplicemente del presente, ma di un presente che da quel classico costruisce il suo futuro. Oggi dove si intravede la volontà di annientare l'antico, di perderlo, per inseguire il fantasma dell'utile e dell'immediato, mentre la conoscenza è fatica e lentezza, a Padova, pensando a Oddone, siamo riusciti a mantenere, nonostante molte difficoltà e molti ostacoli, la dizione "dell'antichità" nell'intestazione del Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e – appunto – dell'Antichità.

È merito suo se ho imparato, e con me i più giovani, a guardare all'antico come un laboratorio sperimentale di fondamentale importanza per costruire presente e futuro. In quell'antico abita la libertà intellettuale, che Oddone possedeva e che sapeva riconoscere: e allora ti offriva stima e rispetto.

τὴν δὲ μεταβολὴν θάνατόν φασι εἶναι, διὰ τὸ μὲν σῶμα διαλύεσθαι, τὴν δὲ ζῶην εἰς τὸ ἀφανὲς χωρεῖν.

“Si dice che la morte sia un mutamento perché il corpo si dissolve, e che la vita trascorra nell'invisibile.”

Buon viaggio, Oddone.

Paolo Scarpi

Nota dei curatori / Guest editorial

In questo numero di *Civiltà e Religioni* si vuole riflettere, da un lato, sulla variabilità della collocazione, o dislocazione, di un oriente geografico, nella consapevolezza che a tale variabilità fisica corrisponde inevitabilmente una molteplicità di immaginari e interpretazioni della nozione di “Oriente”, e, dall’altro, su ciò che la categoria “Oriente” ha rappresentato nella Storia delle Religioni come disciplina accademica e, più in generale, negli studi a carattere storico-culturale e antropologico.

A partire dai documenti storici esistenti, è possibile presumere che una certa contrapposizione culturale tra oriente e occidente abbia radici antiche. Questo ci permette di ricostruire una storiografia delle relazioni tra i popoli e valutare in che modo quella che oggi chiamiamo «religione» abbia influito sui rapporti tra «civiltà».

Insieme all’oriente geografico, esiste un «oriente» immaginato, spesso rappresentato come esotico, mistico, misterioso, quando non pericoloso o impuro. È il caso dello *Śatapathabrāhmaṇa* (XIII.8.1.5), un testo indiano medio-vedico appartenente allo Śukla Yajurveda in cui si fa riferimento alle popolazioni orientali (*prācyāḥ*) come demoniche (*āsuryah*) in quanto non osservanti le stesse regole sacrificali dei sacerdoti vedici. Una definizione dell’«altro» è presente in numerose opere di epoca diversa: si pensi alla caratterizzazione degli egizi (II.245-406) e degli indiani (III.98-113) nelle *Storie* di Erodoto; all’esperienza asiatica nelle *Historiae Alexandri Magni Macedonis* di Quinto Curzio Rufo, ai racconti medievali sul Prete Gianni, al *Milione* di Marco Polo, o al diario del viaggiatore arabo Aḥmad ibn Faḍlān in cui sono descritti i Rus’, vichinghi dell’Europa nord-orientale, e al tempo stesso sono riportate le impressioni di questi ultimi sugli usi e costumi dei musulmani.

Col termine “Oriente” s’identificavano anche luoghi a est dell’India: “l’oriente estremo” si estendeva alle regioni dell’Asia orientale e sud-orientale. Nel corso del XIX secolo, quando l’Inghilterra vittoriana frammentava l’Oriente delineandone i confini geografici sulla base di una molteplicità di «eredità storiche, realtà fisiche ed etnie immaginarie», il Giappone andava costruendosi come stato-nazione in grado di compe-

tere con l'Europa e gli Stati Uniti. Espandendo il proprio dominio su territori vicini (soprattutto Corea e Taiwan), l'impero nipponico esercitava, insieme alla volontà di assorbire i tratti scientifici e culturali di un "Occidente" forte e dominante, una forma di "auto-orientalismo", per usare l'espressione di Harumi Befu, che riemergerà, con importanti differenziazioni, alla fine della seconda guerra mondiale.

In risposta ai modelli traghettati in modo acritico nei circoli accademici del XIX secolo e della prima metà del XX secolo, si è sviluppata in tempi più recenti la posizione teorica di Edward Said, secondo cui

l'orientalismo [è] il distribuirsi di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici; ed è l'elaborazione non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo come costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di "interessi" che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche, l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere.

Le riflessioni di Said, in parte superate, rivisitate o aspramente contestate dal punto di vista metodologico, sono state oggetto di intensi dibattiti e hanno contribuito a una progressiva e radicale riformulazione del modo di rappresentare le religioni e le civiltà altre, sollecitando uno studio critico più attento alle forme di auto-rappresentazione, le cui dinamiche attraversano la storia culturale a livello globale. Si veda, per esempio, il caso della Cina contemporanea, dove i prodotti televisivi costituiscono strumenti di analisi importanti per cogliere la presenza di una visione dell'"Oriente" che si materializza attraverso esercizi narrativi "occidentalistici" in un gioco di contrapposizione tra collettivismo "orientale" e individualismo "occidentale".

In linea con quanto presentato nei numeri precedenti, invitiamo quindi i lettori a riflettere sui saggi che seguono individuandovi un percorso in cui termini quali "oriente" e "occidente" si fanno categorie fragili e divengono essi stessi oggetto di critica storica.

Fabrizio Ferrari, Università degli Studi di Padova
Chiara Ghidini, Università degli Studi di Napoli L'Orientale

Un gesuita «bramino» nell'India del XVII secolo: l'*accommodatio* gesuitica in Madurai e la polemica dei riti del Malabar

Adone Agnolin

Universidade de São Paulo, Brazil

Abstract

We intend to present here some details concerning the polemics and the different interpretation of (Indian) rituals of Malabar. Following the perspective of previous purposes like the ones of Alessandro Valignano, in Japan, and of Matteo Ricci, in China, the jesuit mission in India, according to policy prepared and defended by another indian priest, Roberto de' Nobili, will also bring a great controversion both in asian context and in the Congregation of *Propaganda Fide*.

In Madurai, the italian jesuit tried to match hinduism and christianism, presenting the jesuits as western brahmins. The confrontation about the rituals of Malabar also took place

from the clash among missionaries around the opportunity of allowing the newly-converted to keep on practicing some rituals from their country's tradition. The conflict was being established and growing around a disagreement in the interpretation of those rituals: were they *civil* or *religious* rituals? The different answers bring along really important interests and implications inside the jesuit missionary project. It was, at last, in the different interpretation of *sannyasi* brahmins' symbols, which inspired the adaptation praxis established by de' Nobili's missionary purpose that the confrontation about the rituals broke out.

Keywords

Jesuits in Asia, Roberto de' Nobili, Rituals of Malabar, Missions in India, Seventeenth Century

Nell'Europa della prima Età Moderna i codici di «civiltà» e «religione» si presentavano in modo estremamente intrecciato, con rapporti di forza via via diversificatisi, fino a quando, con l'Illuminismo, il conflitto tra

religione e ragione acquisì le forme moderne della *critica* della religione (Agnolin 2014, pp. 11-31). Parallelamente, nel contesto americano il processo di civilizzazione delle sue popolazioni si venne costituendo come punto di partenza essenziale per realizzare, poi, il necessario processo di evangelizzazione come radicalizzazione della religione (occidentale). Finalmente, nel contesto missionario dell'Oriente, i due codici appaiono ogni volta di più proporsi e scontrarsi come alternative differenziate di diverse prospettive delle azioni missionarie *in loco*: in quest'ultimo caso, infine, la dimensione – noi diremmo il codice interpretativo – *civile* dei costumi orientali nel XVI secolo lascia tracce profonde nel dibattito occidentale sulla pratica missionaria extraeuropea. Con tutto ciò, dobbiamo evidenziare come, dunque, prima della scoperta del «selvaggio» americano, il «civile» orientale pose particolari problemi all'intero sistema della *civitas* del Mondo Classico¹.

Generalità del problema e particolarità della missione gesuitica in Asia

L'Oriente riscoperto in quest'epoca² veniva interpretato in quanto risposta a questi aneliti della cultura occidentale, nella misura tanto più significativa quanto più le sue culture parevano svelare una religiosità abbastanza particolare, quando non (peggio) preoccupazioni morali autonome in relazione alla religione (occidentale). E se non sempre la consueta struttura interpretativa (e tranquillizzante: la lettura *sub specie religionis*) riusciva ad assolvere alla sua funzione, d'altro lato lo sforzo di stabilire somiglianze e identità (nei termini di una comparabilità, inevitabilmente e limitatamente analogica)³ era costruito, finalmente, sulla base di una interpretazione morale delle sue dottrine: si abbozzava, così, una dimensione politica che veniva rispondendo ai limiti della difficile compatibilizzazione religiosa. Dall'altro lato, ancora, non si può tralasciare di

1 In quel processo di “costruzione dell'Umanità” del Rinascimento italiano, cioè nella concezione di un'Umanità soggettivamente unica: di quel *subjectum homo* lasciategli in eredità dal Petrarca.

2 Riscoperto e, in qualche modo, riappropriato nell'orizzonte della nuova dimensione imperiale portoghese. A questo proposito, cf. Bouchon 1999. E per quel che riguarda, in termini più generali, l'espansione europea in Asia in età moderna, si veda Abbattista 2002.

3 Riguardo al sistema di corrispondenze analogiche nel XVII secolo, si veda, tra gli altri Foucault 1966.

prendere in considerazione una caratteristica politica (e religiosa) interna alle stesse culture orientali: e tanto in questa, quanto nella traduzione gesuitica di questa tradizione, incontriamo infine l'esemplificazione più rappresentativa di questi presupposti e, alla loro base, dell'imporsi della nuova strategia missionaria gesuitica.

Con l'utilizzazione dello strumento abituale – il concetto di religione fondamentale alla loro azione missionaria – e a partire dalla loro peculiare strategia, i gesuiti riuscirono dunque ad avvicinarsi a una determinata forma di conoscenza delle culture altre. Ciò pare essere reso possibile nella misura in cui, malgrado le loro grandi differenze, i missionari della Compagnia di Gesù poterono cogliere determinate analogie, individuate presso specifiche funzioni istituzionali che queste culture altre stavano elaborando: e questo riconoscimento si costituì (analogicamente) in relazione ai processi storici passati, interni alla propria cultura occidentale. Fu dunque in questo modo che i missionari gesuiti riuscirono, in qualche maniera, a relativizzare la loro azione e i loro strumenti adattandoli alla specifica situazione culturale presso la quale stavano attuando: questa nuova strategia si andò delineando, per lo meno, fin dalla metà del XVI secolo.

Tuttavia, con la finalità di prendere in considerazione tale problematica, non possiamo perdere di vista, qui, il pericolo deviante dell'utilizzazione del concetto di religione e, d'altro lato, l'importanza della relativizzazione al contesto storico dei paesi iberici⁴ di una ideologia assoluta radicata in un fondamento etico-politico. Non contestualizzare questa ideologia implica la confusione di determinati risultati storici del percorso proprio della cultura occidentale (come, per esempio, la sua peculiare distinzione tra civico e religioso). Esempio significativo che, partendo da questi presupposti, delinea il primo imporsi di questa nuova strategia missionaria gesuitica in Oriente, a partire soprattutto dalla fine del XVI secolo, è, tra gli altri, quello relativo al Giappone: buttando all'aria l'antecedente politica di discriminazione contro il clero indigeno, instaurata anteriormente da Francisco Cabral, primo superiore della missione giapponese, con il significativo cambio di rotta della politica gesuitica proposta dal *visitador* Alessandro Valignano i missionari si trovarono nella possibilità (ma anche nella necessità) di adottare una «politica di adatta-

4 Con il loro specifico schema di colonizzazione ed evangelizzazione nel quale, tuttavia, la diffusione del cristianesimo dipendeva da strumenti ben differenti da quelli utilizzati nella conquista propriamente coloniale.

mento» con i signori feudali (*daimyo*) contro il buddismo che diventava il loro comune e principale nemico⁵: e tutto ciò quando, paradossalmente, molti gesuiti giapponesi erano già stati monaci buddisti⁶. Queste prime considerazioni pretendono di dimostrare come, nello sforzo missionario che era destinato a realizzare il tentativo di una possibile convivenza con una cultura differente, la compatibilità con la Scrittura giudaico-cristiana si intrecciava, necessariamente, con un altro sistema di compatibilità all'interno del quale, secondo l'intesa dei gesuiti, cinesi e giapponesi dovrebbero poter inserirsi, partendo dalla loro peculiare ottica culturale. A partire da questi presupposti, dunque, possiamo caratterizzare, anche se solo sommariamente, il repertorio gesuitico europeo tenendo conto della conseguente necessità di analizzare la sua attuazione nella pratica missionaria relativa all'Oriente.

E per comprendere meglio l'imporsi di questa peculiare necessità della strategia missionaria in Oriente, dobbiamo evidenziare una caratteristica che distingue profondamente la situazione di attuazione missionaria in questo contesto in relazione a quello delle Indie occidentali. Nel caso della conquista dell'America, di fatto, si trattò di una conquista basata, prima di tutto, nell'uso della forza: le proprie missioni cristiane dipendevano, in questo caso, prima ancora che dal proprio ordine religioso (con le sue peculiari strategie di «conquista delle anime»), dall'ordine politico creato dalle armi spagnole e portoghesi. In contrasto con quella americana, la situazione delle missioni nel Giappone, in Cina e in certo contesto indiano era profondamente differenziata: qui i missionari potevano contare solamente sulle proprie capacità⁷. E se, tra l'Atlantico e l'Indico, lo sforzo comune dello stesso missionario in terra di missione

5 Accompagnando, per esempio, i *samurai* cristiani alle guerre con il cappellano gesuita e con le bandiere su cui era rappresentata la croce!

6 Nei termini proposti da Po-Chia-Hsia: «I giapponesi chiamavano il cristianesimo 'religione dei barbari del sud', confondendo la fede cattolica con un'altra religione straniera, il buddismo, che da molto tempo si era integrata nella cultura giapponese» (1998, p. 235). Il parallelo equivoco che si stabilì tra buddismo e cristianesimo dimostrò, con forza, il prefigurarsi della sconfitta di questa strategia missionaria. La conferma di questa imminente sconfitta venne quindi dal successivo tentativo compiuto dal provinciale gesuita Gaspar Coelho, rappresentante dell'"ala militante" dei gesuiti, in appoggio all'opera di unificazione del Giappone e all'invasione della Cina progettata da Hideyoshi, il più potente signore della guerra.

7 Per un'analisi generale dell'evangelizzazione nella prima modernità in questi tre contesti, si veda Debergh 1992. Per la situazione nel contesto indiano, si veda Thekkedath 1982.

era, in principio, soprattutto quello di tradurre, possibilmente in modo chiaro e senza equivoci, il messaggio evangelico, tra le raffinate culture asiatiche l'azione evangelizzatrice dovette proporsi con molta maggiore attenzione, per non correre il rischio evidente di tradire e distorcere quello stesso messaggio⁸. Ora, tuttavia, diversamente dal caso americano, nel caso delle missioni in Oriente l'alterità si veniva costituendo non più come un'opposizione che creasse un meccanismo di reciproca complementarità tra missionari e indigeni, ma da una significativa opposizione di alternative tra diverse strategie di missione, ognuna tesa a creare un diverso rapporto e una differente comunicazione con le realtà culturali asiatiche. Conferma di ciò è il fatto che, negli anni '80 del XVI secolo, le due massime autorità gesuitiche in questo lato del mondo, il Padre Alessandro Valignano a Goa e il Padre Francisco Cabral a Macau, dettero inizio a un'aspra polemica (attraverso le loro rispettive corrispondenze indirizzate al Generale della Compagnia, Padre Claudio Aquaviva) in relazione a un'opposizione radicale riguardo i programmi e i metodi missionari⁹. Questo contrasto attraversava tutta una serie di problemi dell'attività missionaria in Giappone, fin dalla consultazione che si era tenuta a Bungo, per volontà di Valignano, nel 1580. Secondo l'incisiva sintesi di Adriano Prosperi:

La lista delle questioni poste allora sul tappeto dal visitatore [Valignano] riguardava: struttura e forme di governo delle missioni, finanziamento, istituzione di collegi, eventuale nomina di un vescovo e – *last but not least* – le “cerimonie”. Con questo nome si indicava allora la serie delle regole relative ai rapporti sociali: come vestirsi, come salutare, come ricevere o essere ricevuti, e così via. Proprio su questo punto si concentrò il conflitto. Valignano impose un suo *Libro delle regole* o, come fu generalmente definito, *Cerimoniale*. Sulla sua

8 Tra i due poli, risulta interessante comparare una certa situazione intermedia emergente dal caso filippino, così ben analizzato, secondo la prospettiva di una traduzione *dell'altro e per l'altro*, dal lavoro di Vicente L. Rafael (1988). In questo contesto l'autore ha intravisto, tanto nella conversione quanto nel governo coloniale, forme per rendere effettive transazioni nelle quali gli spagnoli e il loro Dio, che parlavano un linguaggio strano e minaccioso, erano placati da riti periodici di soddisfazioni del debito, tanto nella forma di pagamento dei tributi, quanto in quella di conformità sacramentale. Da qui il configurarsi di un “incontro” in quanto, appunto, un “contratto coloniale”.

9 Tale opposizione emergeva pur al di là dei ben differenti caratteri e dell'ostilità personale dei due padri.

applicazione fu subito battaglia: l'opinione del generale era diventata dunque indispensabile per imporre il silenzio alle critiche. Non fu un'approvazione senza riserve. Le *Regole degli uffizi* che entrarono in vigore definitivamente nel 1592 furono il risultato di una lunga contrattazione (Prosperi 1991, p. 190).

Alla fine del XVI secolo, dunque, il Giappone, e successivamente tutto il contesto delle grandi civiltà asiatiche, presentava la necessità e la sfida di una rielaborazione di nuove strategie catechetiche e missionarie¹⁰. Quello dell'adattamento era, infine, un metodo che implicava la rinuncia ad affermare il proprio punto di vista, «approvando quel che è degno di essere approvato e sopportando e dissimulando alcune cose, sebbene non siano ben dette né fatte»¹¹. Sulla scia di Valignano, in Cina, Matteo Ricci diventò il più celebre rappresentante del metodo dell'«accomodamento»¹². Là, infatti, quest'altro missionario italiano aveva sperimentato quanto poco conveniente sarebbe stato insistere troppo con il simbolo del crocifisso, quanto difficile era spiegare ai cinesi quel che rappresentava quell'uomo crocifisso¹³.

La strategia dell'accomodamento in Asia appariva, quindi, ad un tempo, come unica alternativa praticabile per realizzare il processo di evangelizzazione, ma anche come pericolo, non a caso fonte di profondi dissidi, di perdere di vista la centralità del messaggio evangelico. Alla fine del percorso,

10 L'adattamento diventò per esse un obbligo dei «forti» nella fede, che dovevano rispettare le esigenze dei «deboli»: fu così che la lettera ai *Corinti* (1, 9) fu letta parallelamente o in opposizione a quella ai *Galati* (2, 11-13); e l'«adattamento» si offrì come una versione accettabile della «simulazione». Sul legame tra i due passi paolini si veda Biondi 1974, pp. 8-68.

11 MHSJ, *Polanci Complementa*, II, 1969, p. 829 e seguenti. Paradossalmente, la reazione al *Cerimoniale* da parte del padre generale Aquaviva dimostra quanto grande fu il successo del tentativo di Valignano: la scelta di imitare i bonzi del buddismo «zen», malgrado fosse strumentale alla dissimulazione, era riuscita a cancellare i tratti fondamentali della *missio* gesuitica e a farla diventare irriconoscibile agli occhi dei suoi propri superiori.

12 Sulla figura e l'opera di Matteo Ricci, si veda, tra gli altri, Po-chia-Hsia 2010.

13 Lo stesso Ricci, alla fine, si rassegnò a parlare di lui come di «un grande santo della nostra terra». Al che, il generale Aquaviva dovette rispondere lamentando: «Hora chi questa dottrina predica, non so perché debba ascondere tanto lungamente la virtù della Croce et la imitatione di Christo che predica per Dio, il quale et consigliò et mostrò con esempio la volontaria povertà et il dispregio d'ogni cosa mondana». La lettera di Claudio Aquaviva, del 24 dicembre del 1585, è stata pubblicata da Josef Franz Schütte in appendice a Valignano 1958, pp. 314-324. Riguardo alla questione del crocifisso, si veda Bettray 1955, pp. 365-382 e Spence 1987, pp. 268-269.

l'alternativa si rivelerà illusoria. La proposta di Valignano in Giappone e di Ricci in Cina, attente alle ragioni dell'interlocutore e flessibili nel contornare le differenze, finiranno per far scoppiare le reazioni degli ordini rivali, soprattutto quello francescano e domenicano, che si ergevano a tutori dell'ortodossia dottrinale: questi misero sotto accusa, davanti alla Congregazione di *Propaganda Fide*, la scelta gesuitica in Cina che sarà conosciuta come la questione dei «riti cinesi»¹⁴. Si veniva così delineando, dunque, alla fine del lungo percorso, il risultato della vittoria finale dell'intransigenza inquisitoriale rispetto all'apertura missionaria¹⁵.

Un contesto e un percorso analogo a quello di Valignano e di Ricci – che obbligava i missionari al rispetto per i costumi indigeni, fino ad adottare e a incorporare i loro riti nelle pratiche cristiane – caratterizzò anche la missione gesuitica in India, secondo la politica formulata e difesa da un altro padre italiano, Roberto de' Nobili. In Madurai il gesuita italiano tentò di conciliare induismo e cristianesimo, presentando i gesuiti nelle funzioni di bramini occidentali. Al contrario di quel che successe in Cina, tuttavia, le tensioni in relazione a questa strategia rimasero qui contenute, soprattutto (anche se non esclusivamente), all'interno delle missioni indiane della Compagnia di Gesù, mentre, per esempio, nella Terra di Mezzo¹⁶ esse contrapposero i gesuiti agli ordini mendicanti, principalmente ai domenicani.

14 Semplificando abbastanza, si trattò della discussione riguardo la legalità, da parte dei cristiani, di tributare ai defunti quegli onori e quei riti che si esigevano secondo la tradizione confuciana e che, secondo gli stessi gesuiti, rientravano appena nella sfera 'civile' e non in quella 'religiosa'.

15 Po-Chia-Hsia 1998, pp. 232-248. In quanto si andava definendo l'esito del percorso, nella circolarità dell'organizzazione dell'esperienza missionaria, tra Europa e i paesi extra-europei, due diventarono le linee di orientamento della pratica missionaria: «le arti dell'accomodamento e della simulazione elaborate per le culture 'alte' e per i paesi non dominati militarmente da principi cristiani – Giappone, Cina – furono riservate alle classi dominanti e, in particolare, ai sovrani degli Stati europei non cattolici; le tecniche didattiche destinate ai 'rudes' dell'America trovarono impiego nelle missioni interne che investirono le campagne dei paesi cattolici» (Prosperi 1991, pp. 208).

16 Traduzione letterale del termine *Zhong Guo*, con il quale i cinesi definiscono la propria nazione.

I Riti del Malabar: polemica tra dimensione politica e religiosa

La *querelle* sui riti del Malabar sorse alcuni anni dopo quella riguardante i riti cinesi. La storiografia le ha dedicato meno attenzione, rispetto a quest'ultima¹⁷, ma ci pare che essa è, forse, più importante nel tentativo di comprendere un conflitto che, in questo contesto, differentemente da quello cinese, si è scatenato all'interno della stessa Compagnia di Gesù: anche se, pure, fu successivamente alimentato dagli altri ordini religiosi attuanti nella regione. Ad ogni modo, così come quella relativa ai riti cinesi, anche questa polemica si sviluppò a partire dallo scontro tra missionari in relazione all'opportunità di permettere o meno ai neofiti di continuare a praticare alcuni riti legati alle loro tradizioni. La polemica si stabilì e crebbe attorno a una divergenza riguardo l'interpretazione di questi riti: il problema, infine, era quello di stabilire se si trattasse di riti *civili* o *religiosi*. La distinzione non era secondaria: la differente interpretazione sottintendeva interessi, implicazioni e prospettive abbastanza rilevanti in relazione al progetto missionario gesuitico.

Al di là della dimensione polemica – interna o esterna alla Compagnia –, tuttavia, fin dal suo inizio la *querelle des rites* ha finito per racchiudere insieme, in una stessa ottica e definizione, tanto i riti cinesi quanto quelli del Malabar¹⁸. Nei termini della realizzazione di un accomodamento del

17 In una letteratura storiografica di certa consistenza, alcuni studi che possiamo segnalare a questo proposito (oltre a quelli, già citati in questo contributo, di Paolo Aranha e di Sabina Pavone) sono Dharampal 1999 e Zupanov 1999. Riguardo alla figura e alla funzione di de' Nobili nel contesto della polemica sull'"accomodamento", si devono senz'altro segnalare Savarimuthu 1971 e 1972. Infine, su questi temi specifici e, in termini generali, sulla polemica dei riti nella prima età moderna, si veda il recentissimo e consistente lavoro a cura di Zupanov e Fabre (2018), con contributi di numerosi storici che si occupano del problema. A proposito di quest'ultimo lavoro, facciamo notare che, nelle cinque parti in cui si divide il testo, i contributi propongono: Part 1: "Chinese Rites and Jesuit Missions" (contenendo qui anche le prospettive e le voci autoctone, non trattate dal nostro lavoro); Part 2: "Malabar Rites between Mission and History"; Part 3: "Mission and Inquisition"; Part 4: "Rites Controversies: Far and Near"; Part 5: "Idols, Idolatry and Catholic Mission"; il tutto seguito da un epilogo su "Rites Controversies as Cultural Resources".

18 Caratterizzata dall'enorme quantità di scritti polemici, utilizzati poi nella battaglia anti-gesuitica del XVIII secolo, questa polemica preparò la prima vera e propria sconfitta della Compagnia, rivelatasi troppo autonoma nell'attendere a una diversificata evangelizzazione planetaria: dal contesto riguardante le "selvagge" popolazioni americane, fino a quello delle "raffinate" civiltà asiatiche, passando per la gradazione intermedia

processo di evangelizzazione che accomunava i due contesti asiatici – oltriché per il suo modo di affrontare il problema e per l'alternanza di proposte suggerite, difese o condannate –, la *querelle* e le relative attenzioni stanno a dimostrare quanto la Sede papale fosse ben cosciente dell'emergere di un dilemma fondamentale che, in fondo, era proprio delle nuove missioni della prima Età Moderna: il dilemma era rappresentato, secondo i termini proposti da Sabina Pavone, dal dover scegliere tra il favorire un numero più consistente di conversioni, in alternativa al suo rimanere ancorata a una rigida ortodossia che considerava qualsiasi pur minima concessione alle differenti tradizioni culturali in quanto vere e proprie forme di idolatria. Sarà proprio la necessità di mantenere ben stretti tra di loro i due piani, in buona parte contraddittori, che aiuta a comprendere perché la Santa Sede abbia impiegato quasi due secoli prima di dirimere tale controversia¹⁹. Finalmente, non possiamo tralasciare il fatto che le due tendenze misero in movimento un'attenzione e una circolazione di proposte, modelli e polemiche missionarie (con i loro relativi controlli politici diretti o indiretti e con il perpetuo movimento pendolare) che raggiungevano le congregazioni ecclesiastiche romane: queste, frattanto, accompagnavano le realizzazioni missionarie e imperiali in un movimento che diventava via via più intenso giustamente a partire dal XVII secolo, quando del tentativo di realizzare un maggior sforzo di centralizzazione e di controllo delle missioni planetarie da parte del papato²⁰.

Tracciamo a seguire un breve ritratto contestuale del sorgere della controversia indiana. Madurai, pur non essendo subordinata al controllo portoghese, finì per diventare una delle maggiori preoccupazioni delle autorità portoghesi di Goa: e questa preoccupazione andò crescendo nella misura in cui si andava ponendo la grave questione se il metodo di catechesi che là si stava realizzando era, prima ancora che realizzabile, desiderabile²¹. Fu là che due missionari italiani diventarono i maggiori

delle “idolatriche” società mesoamericane, l'*accommodatio* promossa dall'evangelizzazione gesuitica si è trovata sempre al centro delle attenzioni delle congregazioni romane.

19 In relazione all'eco della polemica presso le Congregazioni romane, cf. Pavone 2008. Ringraziamo l'autrice per la sua generosità nell'aver condiviso questo documento. Finalmente, la stessa autrice ha riproposto il percorso di questa polemica alla voce “Riti Malabarici” (dove si trova anche quella relativa ai “Riti Cinesi”) in nel 3° vol. del *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi (2010).

20 Pizzorusso 2005, pp. 43-44, 197-240; Pizzorusso 2007, pp. 55-85.

21 Cf. *Fondo Gesuitico* della Biblioteca Nazionale “Vittorio Emanuele”, Roma: *Settore*

responsabili dello sviluppo di un progetto abbastanza peculiare. Roberto de' Nobili, che si voleva discendente di una nobile famiglia toscana, realizzò la sua formazione di studi a Roma. Dopo essere entrato nella Compagnia di Gesù, chiese di essere inviato come missionario in Asia. In India, infine, realizzò il suo progetto missionario assieme alla rilevante figura di un altro gesuita che può essere considerato il suo «braccio destro», soprattutto per la sua attuazione all'interno della Compagnia, nel notevole sforzo di difesa del nuovo modello di missione in Madurai: si tratta del padre, anch'esso italiano, Antonio Vico.

La realizzazione di questo progetto missionario, tuttavia, ottenne il risultato di un'attuazione abbastanza polemica vista con disgusto tanto da parte di altri gesuiti – soprattutto portoghesi –, quanto da una parte del Sant'Uffizio dell'Inquisizione e di alcune importanti autorità di Goa. Infatti, il progetto missionario di de' Nobili fu pensato al fine di tentare di superare la difficoltà di convertire gli Indù di casta alta, contornando il problema con l'adozione di una strategia missionaria ispirata a uno stile di vita propriamente indiano: nel modo di vestire e di alimentarsi, nell'adozione di forme linguistiche e discorsive – e quindi, anche, nel conseguente modo di pensare –, nelle pratiche sociali e rituali quotidiane. Nella costruzione iniziale di questo progetto, il gesuita italiano seguì gli insegnamenti di un maestro brahmano (sanscrito *brāhmaṇa*), abbandonando l'abito gesuitico, tralasciando di mangiare carne, adottando la tecnica della meditazione e, soprattutto, approfondendo, come nessun altro occidentale aveva fatto prima, lo studio e la conoscenza erudita delle lingue classiche locali (tamil e sanscrito) e, attraverso di queste, dei testi sacri dei brahmani²².

L'inizio della controversia dei riti del Malabar deve essere identificato, quindi, con l'arrivo di Roberto de' Nobili in India, anche se l'apice della di-

Manoscritti e Rari. Documento n. 1014 (3143): Controversie Rituali sulle Missioni dei Gesuiti nell'India. Sintesi documentale microfilmata, lunga e di grande interesse. Cf. *XI Documento* del microfilm: *Discorso In cui brevemente s'esamina, se il sistema osservato da Padri della Comp.^a di Gesù per la conversione degli Infedeli nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate, sia lecito, ovvero peccaminoso, e se sia conforme alla sagra scrittura e autorità de' S.ti Padri, o' pure all'una, e agl'altri contrario.*

22 Dobbiamo qui riconoscere il nostro debito e giusto riconoscimento a chi, alcuni anni or sono, per primo ha richiamato la nostra attenzione sulla figura di Roberto de' Nobili e su questi primi aspetti della sua peculiare strategia di evangelizzazione: il caro e compianto collega John Manuel Monteiro (Dipartimento di Antropologia, IFCH, dell'Università di Campinas – Unicamp).

sputa sarà raggiunto all'inizio del XVIII secolo: e durante lo spazio di questi due secoli diventerà effettivamente esponenziale la produzione della documentazione inerente alla questione. Il gesuita italiano si stabilì nel Malabar (regione a sud dell'India, in un'area non sottomessa al diretto controllo del *padroado* portoghese)²³ nel 1606: convinto seguace della prassi dell'adattamento sperimentata da Alessandro Valignano²⁴ in Giappone e da Matteo Ricci²⁵ in Cina, non molto tempo dopo di costoro decise di adottare i costumi dei bramini *sannyasi* (sanscrito *saṃnyāsīn*)²⁶ e di permettere, quindi, ai neofiti appartenenti a questa casta di mantenere alcuni segni simbolici di distinzione sociale: tali segni distintivi erano costituiti, soprattutto, secondo le indicazioni dell'inerente documentazione, dal *kundumi* (una ciocca, un ciuffo di capelli legati che segnalavano, appunto l'appartenenza sociale), dal *punul* (una funicella, la famosa linea bramiana, costituita da una triplice corda di cotone appesa a tracolla, da sinistra a destra: segno distintivo dei bramini), dallo *santal* (un segno sulla fronte fatto con pasta di sandalo), oltre che dalla pratica delle abluzioni destinata a tutte le caste più elevate. E fu giustamente in relazione a questi *segni*, per cui sono utilizzati i termini in tamil, che si accese, inizialmente, la polemica che diventerà, successivamente, la polemica dei *riti*. L'alternativa interpretativa che si venne evidenziando al suo interno fu quella di stabilire, come sarà successivamente quando si parlerà di riti, se si trattava di segni *civili* o *religiosi*.

Constatiamo, ancora, che tra le concessioni più importanti riconosciute ai neofiti da parte dei gesuiti c'era la dispensa dell'uso della saliva

23 Per definire minimamente un quadro politico delle forze in gioco sulla costa del Malabar durante il periodo preso in considerazione, dobbiamo rilevare che questo contesto, non posto sotto il controllo portoghese, era costituito da una specie di 'piccoli regni' sottomessi al potere di 're o signori locali', chiamati Naiques. Successivamente, a pagina 35 di questo articolo, si vedranno un po' meglio le articolazioni e le relazioni di potere che vi si stabilivano tra questi Naiques, i bramini e, poi, i missionari. Per ora, qui, basti osservare come la nostra stessa documentazione ci rivela come e quanto il potere locale della figura di questi Naiques diventi sempre rilevante come punto di partenza, necessario e fondamentale, per costruire l'interlocuzione locale missionaria, incluso prima e in pro della successiva interlocuzione dei missionari con gli stessi bramini.

24 Valignano 1946. Si veda anche, nello stesso volume, la *Lettera del M.R.P. Claudio Acquaviva, Generale della Compagnia di Gesù al P. Alexandro Valignano S.J. sul metodo di adattamento in Giappone*.

25 D'Elia 1942.

26 Forma di ascetismo indiano dei bramini che, nell'ultimo stadio della loro vita, vivevano infine la completa rinuncia.

e dell'insufflazione nei sacramentali del battesimo, il permesso concesso alle donne sposate di portare al collo una tessera nuziale detta *Tali*²⁷, l'accettazione di alcune cerimonie come la rottura del cocco durante le nozze, la festa del primo mestruo, le prime nozze tra infanti senza la presenza del parroco. I missionari della Compagnia avevano concesso, inoltre, ai nuovi cristiani indiani, di continuare a portare sulla fronte le ceneri e i tradizionali segni bianchi e rossi. Oltre ciò, in ossequio alla divisione in caste della società indiana, si rifiutavano di recarsi nelle case dei Paria, in caso di malattia, per amministrare loro i sacramenti: caso contrario, ribadivano preoccupati i missionari, sarebbero stati equiparati agli stessi intoccabili e, una volta identificati in quanto tali, avrebbero provocato un danno irreparabile al futuro delle missioni.

Così dunque, come le grammatiche e le opere linguistiche locali, la traduzione in termini «civili» di queste pratiche rituali o segni di distinzione pare essere stata strumentalizzata al fine di farli diventare utili alla propria convertibilità religiosa delle popolazioni di cui costituivano il tessuto sociale. Tuttavia, come abbiamo già detto, la polemica riguardante questo modello di missione si instaurerà all'interno stesso della Compagnia di Gesù e, dato interessante, renderà evidente, soprattutto, il contrasto tra gesuiti italiani e portoghesi. Il momento fondante ed emblematico di questo contrasto di «nazionalità» dei protagonisti è rappresentato dalla polemica che nacque tra lo stesso de' Nobili e il padre portoghese Gonçalo Fernandes Trancoso, il quale aveva già stabilito una residenza gesuita in Madurai e si reputava, inoltre, un grande conoscitore dell'induismo.²⁸ È in contrapposizione a quest'ultimo²⁹ che de' Nobili stabilì una

27 Fonte di numerosi dibattiti volti ad accertare se l'immagine riportata in effigie si riferisse o meno al dio della fertilità Puellar.

28 Si veda a proposito il *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* in Wicki 1973.

29 La proposta del missionario italiano fu (almeno inizialmente) decorrente del distanziamento polemico riguardo le origini nazionali: distanziamento, a quanto pare, auspicato da de' Nobili (e non da Fernandes): infatti, è giustamente il primo che attacca il secondo in quanto "portoghese" (come possiamo constatare, per esempio, in una lettera del 1610 destinata al Generale della Compagnia Claudio Aquaviva: cf. ARSI – GOA 51 [*Malabarica Historia*], fogli 162-163; *de Nobili Roberto*, 19.10.1610, "Agit de adversariis suis solet"). Oltre ciò, è ancora e sempre de' Nobili che si lamenta con papa Paolo V, il 15 febbraio del 1619, del fatto che i portoghesi abbiano portato la fede solamente là dove poterono proteggerla con le armi e che, al di là della loro enclave, i missionari debbano tentar di ottenere il proprio esito da soli (ARSI – GOA 51 [*Malabarica Historia*]: fogli 286-290v., *Nobili de Roberto a Paulo V*,

chiesa che assomigliava molto più a un tempio indù e nella quale non c'era nemmeno una croce: in essa si rispettavano le prescrizioni rituali e sociali degli indù, mantenendo una rigorosa separazione delle caste e un procedimento rituale che, realmente, avvicinava il gesuita italiano ai sacerdoti indiani. D'altro lato, se Trancoso si reputava un grande conoscitore dell'induismo, anche senza conoscere le lingue locali, de' Nobili si differenziò da questi nell'affermarsi anche in quanto missionario dai grandi talenti linguistici, arrivando a dominare le lingue tamil, telugu e sanscrito: fu giustamente secondo questi modelli linguistici, infine, che, con l'obiettivo di ottenere credibilità e successo per il suo progetto missionario, de' Nobili strutturò e utilizzò un persuasiva modalità discorsiva fondata sulla base delle lingue native. È, giustamente, per il fatto di accettare una tale mescolanza di riti e cerimonie indù con le pratiche cattoliche, non sottraendosi al rispetto per il sistema delle caste, che de' Nobili cominciò a essere fatto oggetto di molte dure critiche dentro il suo stesso ordine religioso: e queste critiche continuarono anche dopo che il gesuita italiano riuscì a ottenere una prima approvazione della sua strategia missionaria dallo stesso papa Paolo V Borghese³⁰ e, successivamente, un'altra importante approvazione (pur se condizionata) in virtù del Breve (*Romanae Sedis antistes*) di papa Gregorio XV, del 31 gennaio del 1623. In quest'ultima costituzione apostolica, il papa (Alessandro Ludovisi, 1621-1623) dichiarava di considerare il *punul* e il *kudumi* come distintivi sociali, ma sottolineava anche la necessità di non dare per acquisita la risoluzione (che, dunque, rimaneva provvisoria), facendo presente che si sarebbe dovuto riprenderla in considerazione alla luce di successive e più dettagliate informazioni³¹.

15.2.1619, "Proponit suas res circa methodum Missionis Madurensis"). Oltre a caratterizzare il suo specifico contesto di attività missionaria, questa lamentela di de' Nobili con il papa pare aprire anche uno spazio peculiare di valutazione dell'attacco (provocato e sofferto) e della sua provenienza: risulta importante, quindi, inserirlo e prenderlo in considerazione, soprattutto, nel contesto delle critiche romane al "padroado" portoghese che impediva il corretto (preteso) coordinamento dell'azione missionaria: a riguardo, cf. Sorge 1985.

30 L'iniziale azione missionaria di de' Nobili si sviluppò all'interno del lungo pontificato di questo papa: tra il 1605 e il 1621.

31 Significativamente, è giustamente durante quest'ultimo pontificato di Gregorio XV, infine, che si realizzerà la fondazione definitiva di un organismo romano centrale di giurisdizione missionaria, cioè la Congregazione *de Propaganda Fide*, nel 1622. Cf.: Metzler 1971-75, pp. 38-78; Pizzorusso 2000, pp. 479-518. A questo riguardo, cf. anche il prezioso articolo di Prosperi 2009.

De' Nobili comincia a maturare, definire e giustificare il suo progetto indicando apertamente il problema rappresentato dalla mancanza di esito della precedente azione evangelizzatrice dei missionari presso la Costa da Pescaria: cioè, il precedente tentativo di conversione messo in azione da Gonçalo Fernandes Trancoso. È a partire da un confronto con (e da una chiara presa di distanza da) quest'ultimo progetto che de' Nobili rileva, tra le altre, tre ragioni principali che gli consentono di formulare la diagnosi sul fallimento di costui e di comprendere il limite della strategia anteriore. Secondo le indicazioni fornite dal gesuita italiano, i limiti riguarderebbero:

- a. il problema dell'identificazione dei missionari in quanto portoghesi;
- b. il profondo rigetto delle caste superiori di qualsiasi approccio (rituale e cerimoniale, di convivenza civile o nell'ambito delle attività produttive, ecc.) alle caste inferiori;
- c. la mancanza di attenzione (esaltata da de' Nobili) riguardo al fatto che alcuni Bramini (i *sanyassi*) godessero di un'altissima reputazione presso le popolazioni locali.

a) Il *problema dell'identificazione* – che la popolazione locale proiettava sui missionari (così come sugli europei in generale) – *con i portoghesi* faceva riverberare sui primi il particolare disprezzo e la profonda avversione degli indiani in relazione a questi ultimi; oltretutto, questa identificazione e, quindi, questo disprezzo verso i *franguis*³² finiva per essere generalizzato: dal singolo verso tutti i missionari. Così, per esempio, innanzitutto i *franguis* erano identificati in quanto appartenenti a un'altra casta: la qual cosa, all'interno del complesso sistema indiano delle caste, risultava in un fortissimo impedimento comunicativo e, quindi, in una drastica barriera alla penetrazione missionaria. In questo modo, secondo quanto lo stesso Alberto Laertio (Procuratore delle Provincie della Compagnia di Gesù dell'India Orientale), proteggendo e giustificando la proposta missionaria di de' Nobili, descrive al Generale dei Gesuiti, Claudio Aquaviva, in una lettera del 1610³³, il padre de' Nobili si trovava

32 Termine locale di disprezzo utilizzato, in questa direzione, nell'identificazione dei portoghesi: e quindi, molto spesso, degli stessi missionari, indipendentemente dalla loro origine.

33 ARSI [Goan. Malabar Epistolae 1610-1619], GOA 17, fogli 20-21. Laertio Alberto a Acquaviva, *pro e contra de Nobili*, 6.12.1610: Pro et contra opus conversionis P. De Nobili. Calumniae.

nell'estrema necessità di dichiarare «che non era *Franguim*, né i cristiani [si tratta qui dei convertiti che, frattanto, soffrivano questo disprezzo e questa discriminazione sociale] erano entrati nella Casta dei *Franguis*». Peraltro, questa stessa constatazione la incontriamo proposta, indirettamente, anche nella stessa «informazione» recriminatoria inviata, nello stesso anno, da Fernandes Gonçalo allo stesso Aquaviva³⁴. Il problema, quindi, non sarebbe tanto, come si dice abitualmente, che «l'abito non fa il monaco», ma piuttosto che la penetrazione missionaria presso le popolazioni locali soffriva il forte e dannoso impedimento per il fatto di identificare i missionari (il loro abito, o meglio le loro abitudini) con i costumi portoghesi e, con questi, di essere identificati in quanto «setta di *franguis* intoccabili». Risulta ancora più significativa a questo proposito, dunque, la requisitoria dell'Arcivescovo Francisco Ros ad Aquaviva che, nel 1613, tessendo la sua «apologia a P. Nobili», evidenzia come

da cento e trent'anni a questa parte, i nostri Portoghesi e ministri della Cristianità hanno sempre comunicato e trattato con le caste basse, ed alcuni secolari si sono sposati con gente bassa, [in questo modo] siamo rimasti allo stesso piano loro, tanto ci considerano gente barbara, brutale e senza “policia” (abitudini civilizzate), ed ancora senza legge; motivo per il quale nessuna persona di casta nobile, fino ad ora, si è battezzata, a non essere dopo aver perduto la sua nobiltà, per non aver altro rimedio, o per aver commesso alcuni gravi delitti, al fine di liberarsi dalla morte, o per alcun grande interesse, o necessità temporale che avesse³⁵.

34 ARSI – GOA 51 [*Malabarica Historia*], fogli 29-31; *Fernandez Gonçalo a Aquaviva, 7 maio 1610*, “Informatio contra methodum P. Nobili”.

35 «[...] de cento e trinta annos a esta parte os nossos Portugueses e ministros da Christãodade sempre communicarão e tratarão com castas bassas, e alguns seculares se casavão com gente bassa ficamos no mesmo andar delles, tanto que nos tem por gente barbara, brutal e sem policia, e ainda sem lei pello q' nenhuma pessoa de casta nobre ate agora se bautizou se não foi depois q' perdeo sua nobreza, por não ter outro remedio, ou por ter feito alguns delitos graves p.^a se livrar da morte, ou por algum grande interesse, ou necessidade temporal q' tivesse». ARSI – GOA 51 [*Malabarica Historia*], fogli 195-197v.; *Roz Fran. A. Episcopo a Aquaviva, 19.11.1613*, “Apologia P. Nobili. De falsa interpretatione epistolae P. Aquaviva”.

b) A partire dai problemi emergenti dal primo punto, dunque, si evidenzia come, in un contesto indiano di una società profondamente divisa in caste, padre de' Nobili dovesse fare i conti con un altro grave problema, abbastanza peculiare e nuovo per la prospettiva che tesseva (o, meglio, doveva tessere) l'azione missionaria: tanto nella dimensione sincronica planetaria, quanto in quella diacronica e comparativa con il mondo antico³⁶. Differentemente da questi modelli, infatti, il missionario italiano constatava e toccava con mano, in tutta la sua consistenza, un *inaspettato limite* – e, dunque, una rottura del sistema analogico che avrebbe dovuto orientare la sua azione missionaria – *alla presupposta capacità di universalizzazione del messaggio cristiano*: in questo contesto, la caratteristica «universalità» del Vangelo era fortemente limitata a causa del profondo rigetto delle caste superiori a qualsiasi approccio (rituale e cerimoniale, di convivenza civile o nell'ambito delle attività produttive, ecc.) alle caste inferiori; e ancora a causa della forte opposizione delle prime a rinunciare ai segni distintivi che, tra le altre cose, dovevano essere «protestativi» (oltre ad altri aspetti) della loro nobiltà (ciò che, al tempo stesso, li salvaguardava dal rischio di confondersi o mescolarsi con le caste inferiori). In questa prospettiva, per esempio, possono essere intese le critiche contro il metodo di de' Nobili proposte dall'Arcivescovo di Goa al Generale della Compagnia, padre Vitelleschi, nel 1620. Secondo l'invito dell'Arcivescovo si trattava di eliminare

questo scandalo dall'India, che è [relativo] a tre cose. Nella finzione di bramino del P. Roberto, tanto deprecato da tutta questa Chiesa, perché non si addice con la purezza della fede [...] farsi “pagode” in ciò, quali sono [i bramini] disprezzatori del mondo per nome *Saniassi*, così come si finge il padre Roberto per essere adorato e venerato da tutti [...]; ed assieme a ciò è questo scandalo della “linea” che lui non può permettere contro quattro Concili e Sentenze della Santa

36 Il ricorso del missionario alla *comparazione con il Mondo Antico* è illustrato, in modo emblematico, dalla sua visione dell'India che si struttura attraverso le descrizioni dei bramini offerte da Strabone e altri autori greci e latini. È in questo modo che de' Nobili cerca di trovare autorità al fine di confermare le proprie conclusioni con testi che, finalmente, erano ben conosciuti a Roma. Con questa strategia comunicativa (con Roma), interpretativa (locale) e comparativa (una convergenza tra il locale e l'antico occidentale), il missionario faceva significativamente strada, infine, a quello che diventerà l'approccio descrittivo caratteristico del Settecento: quando l'India “misteriosa” sarà finalmente spiegata in chiave neo-classica. Cf. anche Murr 1988.

Inquisizione [...]; ed anche, per ultimo e principalmente, [con ciò] scandalizza a riguardo la divisione delle Chiese, una per alcuni, altra per altri, [le quali cose] sono scandali giusti ed attivi [...]³⁷.

Così si evidenziava uno scandalo, in relazione al messaggio universalista della Chiesa, che si rivela a tre livelli: nella *dissimulazione* (la «finzione») della sua trasparenza («purezza della fede»), ammettendo le «superstizioni di infedeltà»; all'interno di queste superstizioni, nel *disprezzare il mondo*, secondo la proposta dei *saniassi* adottata da de' Nobili (all'interno della quale si inserisce il grave problema del segno protestativo della «linea» del brahmano); infine, e principalmente, nella *divisione della chiesa* (tanto dei catecumeni, come dei padri missionari destinati alle diverse caste) in contrasto con il principio di universalità del messaggio evangelico. Evidentemente, le critiche dell'Arcivescovo risultano fortemente supportate, infine, dalla segnalazione dei nitidi devii in relazione, tanto alle direttrici dei Padri della Chiesa (San Paolo, San Giovanni, i «Santi»), quanto a quelle dei Concili (di Goa) e dell'Inquisizione. Dunque, lo stesso Gonçalo Fernandes ebbe gioco facile, a questo riguardo, chiamando in causa tutte le importanti autorità ecclesiastiche e conclamando che si censurasse quella missione³⁸. Censura che fu rafforzata dai «padri letterati» di Goa³⁹. L'emergenza o la proposta di un «altro vangelo» si prefigurava, dunque, come un grave e minaccioso pericolo del nuovo progetto missionario: questo, di fatto, si confrontava con l'inedito

37 «[...] este escândalo da Índia, que é com três cousas. No fingimento de brachmene do Pe Roberto tão reprovado de toda esta Igreja, porque não diz com a pureza de fé [...], fazer-se pagode nisso, quais são os desprezadores do mundo por nome Saniassi, qual se finge o Pe Roberto para ser adorado e Venerado de todos [...] & juntamente é este escândalo na linha que elle não pode permittir contra quatro Concílios & Sentenças da S.ta Inquisição [...] & também ultima e principalmente escandaliza na divisão de Igrejas, uma para uns, outra para outros, são escândalos justos e activos [...]». ARSI – GOA 18 [*Malabar Epistolae 1620-1679*], fogli 7-7v.; *Arcebispo de Goa a Gen. Vitelleschi, contra o método Nobili*, 15.2.1620: Contra methodum P. De' Nobili.

38 ARSI – GOA 48 [*Malabarica Historia II, 1600-1628*], fogli 193-198v.; “*Havendo de dar informação de algumas coisas que em Maduré passam*”, s.d. (1618 a lapis). *Gonçalo Fernandes a Nuno Mascarenhas*. Si noti che lo scritto non consta nella lista raccolta da Pe. Wicki, *Tratado... Trancoso*, cit. 1973.

39 ARSI – GOA 51 [*Malabarica Historia*], fogli 122-122v.; *Fernandez Ant. e Vergara de Franc., Pareceres e censuras dos padres letrados de Goa, 1610*, “*Censurae circa modum agendi P. Nobili*”.

e inaspettato limite che la presupposta capacità di universalizzazione del messaggio cristiano incontrava nello specifico contesto indiano: è questa la novità ermeneutica locale che imponeva la novità di questa «altra evangelizzazione» che si configurava quasi come un «anti-vangelo», nella misura in cui i suoi (necessari) particolarismi – che dovevano rispondere al profondo rigetto delle caste superiori a qualsiasi approccio alle caste inferiori e alla forte opposizione delle prime alla rinuncia dei segnali distintivi (protestativi) – colpivano, giustamente e gravemente, la stessa proposta universalizzazione della «buona novella» evangelica cristiana.

c) Con «fiuto situazionale» tipicamente missionario e gesuitico, de' Nobili aveva prestato attenzione al fatto che alcuni Bramini godessero di un'altissima reputazione presso le popolazioni locali: si trattava di quei Bramini (i *sanyassi*) che avevano scelto di condurre e praticavano una vita abbastanza austera. L'attenzione alla figura e alle funzioni dei Bramini, assieme con la sua caratteristica austerità, permise al missionario italiano di costruire le ragioni e lo strumento più efficace per rispondere, in qualche modo, ai paradossi evidenziati e alle critiche decorrenti dei due primi punti sintetizzati sopra. A partire da una dovuta attenzione e conoscenza (dialogica) di maestri bramini e, non secondariamente, nella costruzione di un'attenta modalità discorsiva *con* loro e *su di* loro⁴⁰, la «saggezza» (legata, soprattutto, al privilegio di essere gli interpreti privilegiati delle scritture, dei testi sacri locali) e l'«austerità» di queste figure si costituirono (di molte forme e per molti aspetti) agli occhi del missionario italiano in una opportunità, unica e da non perdere, per elaborare la strategia di penetrazione missionaria già proposta da Santo Ignazio di Loyola: ossia, per incontrare il percorso di una possibile convergenza comunicativa, indispensabile per l'azione missionaria. *Compelle eos intrare* (Luca, XIV, 23): era questo l'obbligo evangelico che, tra gli altri, si impose agli stessi missionari in funzione della realizzazione della loro opera di conversione, secondo quanto abbiamo analizzato in un nostro precedente lavoro⁴¹. Tuttavia, l'imperativo del *compelle intrare* finì per imporsi, soprattutto, senza il pronome con il quale appare nel vangelo di Luca. Questa particolarità è significativa, nella misura in cui pare

40 Che faceva ricorso, tra l'altro, alla trasformazione semantica di determinati “segni”: cioè, se vogliamo, che realizzava un attento “gioco di traduzioni”.

41 Agnolin 2018, pp. 69-87.

sottolineare come il processo di conversione si manifestò, nei suoi vari contesti, in modo abbastanza complesso, a causa delle caratteristiche differenze degli interlocutori: indigeni e missionari. «Entrare per la loro porta [ragione, costume], al fine di uscirne per la nostra [...]»: è quanto suggeriva Santo Ignazio di Loyola definendo la strategia di penetrazione missionaria. In relazione alla citazione di San Luca delle parole di Cristo, che si riferivano agli invitati alla festa, Ignazio sembra dunque realizzare un'interessante inversione dell'invito, almeno nella sua strategia iniziale, affinché gli stessi missionari si invitino e a loro si imponga di partecipare alla «festa» delle altre culture...⁴²

Tornando dunque al progetto di de' Nobili, pensato al fine di permettere il suo ingresso presso la cultura dei bramini e per utilizzare la loro reputazione, è all'interno di questa prospettiva generale e dinanzi alla diagnosi e alle ragioni dell'impedimento iniziale (che avrebbe spiegato il precedente fallimento dell'azione di conversione tentata dal padre Gonçalo Fernandes) che il gesuita italiano intuì come, per poter ottenere alcun possibile e plausibile risultato in questo contesto, diventava necessario strutturare prima e adottare dopo una differente strategia missionaria. E questa si sarebbe dovuta articolare, quindi, attorno ai seguenti e irrinunciabili punti, relativi agli impedimenti anteriormente determinati. In primo luogo, era necessario differenziarsi chiaramente e senza sfumature dai portoghesi e, per fare ciò, diventava necessario, ancor di più, distinguere l'«identità religiosa» dei missionari da quelli: giustamente in quanto europei, infatti, i religiosi erano identificati come *franguis* (cioè, portoghesi). E a questo proposito è interessante osservare come, in realtà, furono giustamente i portoghesi che contribuirono a propagare l'equivoco della propria identificazione con la religione cattolica: significativo il fatto che, in uno dei primi catechismi ad uso degli indiani, la domanda: «Vuoi abbracciare la religione cristiana?»

42 Il gioco della metafora in relazione al *compelle intrare* della missione nella prima Età Moderna indica la peculiare sofisticazione che l'imperativo (senza il pronome) assume per e con i missionari della Compagnia di Gesù. Se, dunque, di "violenza" dobbiamo e possiamo parlare (come si usa abitualmente a proposito), possiamo scoprire come, molte volte, questa violenza non si incontra tanto nel movimento di ingresso presso le culture indigene: al contrario, spesso constatiamo come, con i gesuiti, questo ingresso è "dolce" e "seduttore" (per i due lati dell'incontro). Pare maggiormente evidente, invece, che questa violenza si manifesti, soprattutto, nel successivo movimento missionario di "uscita" da queste culture altre: per i missionari, già "adattati" alle culture locali, e per gli indigeni, riguardo alla loro vita pregressa in relazione al riorientamento teologico-missionario.

era tradotta con l'espressione: «Vuoi entrare nella casta dei Franguis?» (Bertrand 1847-48, p. 157).

E se, tra accuse e giustificazioni, come abbiamo già visto sopra nei primi due punti, emergono numerosi e significativi esempi di questa problematica e di questa polemica, un'altra importante e correlativa relazione si manifesta, in questo specifico punto, a partire dalla proposta di «penetrazione per la loro porta» avanzata dal progetto di de' Nobili. La incontriamo manifestata in modo abbastanza chiaro, tra le altre fonti documentali, in una *Informazione dalla Missione di Maduré* (1610), redatta da André Buccerio e indirizzata al Generale Aquaviva. Là dove, dopo aver evidenziato la cattiva reputazione della quale i portoghesi (in quanto identificati con la «casta o nazione di *franguis*») godevano presso le autorità locali e i «Re gentili», l'autore dichiara che:

Il Pe. Roberto [...] dicendo che non era frangui, e che è di Roma della casta reale ecc. ha raggiunto ciò [l'obbiettivo della conversione] in modo eccellente, e così [...] si trovano i cristiani molto contenti e soddisfatti quando si certificano che il Pe. Roberto non è frangui, e i gentili con ciò stesso si acquietano e comunicano con i cristiani come prima nelle cose politiche, sapendo che [i cristiani locali, convertiti] presero la legge e non la casta dei franguis; questo perché se [ritenessero] che il Pe. è un frangui, coloro che lui fa cristiani sarebbero ritenuti tutti in bassa considerazione e nessun altro gentile oserebbe arrivare a ricevere la nostra Santa legge dalle sue mani; e il Naique [“re” dei gentili] signore di queste terre, sapendo che qualcuno la prendesse dalla mano dei franguis, anche lui così intenderebbe e probabilmente impedirebbe che da quel momento altri facessero la stessa cosa⁴³.

43 «O Pe. Roberto [...] dizendo que não he frangui, e que he de Roma de casta real etc. tem alcançado isso excellentem.te, e assi [...] estão os christãos mui contentes, e satisfeitos como se certificação que o Pe. Roberto não he frangui, e os gentios com isso mesmo se aquietão e comunicam com os christãos, como dantes nas cousas politicas, sabendo que tomaram a lei, e não a casta dos franguis; de modo que se [?] que o Pe. he frangui, os que elle faz christãos fiquariam todos tidos em baixa conta, e nenhum outro gentio se lhe ouvera de chegar a receber a nossa S.ta lei de sua mão; e o Naique S.or destas terras, sabendo que algum a tomasse de mão de frangui, tambem ouvera de entender com elle, e provvel.m.te tolher q' ao diante outros tal não fizessem». ARSI – GOA 51 [*Malabarica Historia*], fogli 110-115; “Informação da Missão de Maduré”.

All'interno della distinzione in relazione ai *franguis* e, finalmente, a quella che si era consolidata tradizionalmente come una nuova (e bassa) casta locale, nella strategia di de' Nobili si è gettato un ponte tra il suo nome e la sua differenza in quanto italiano, anzi, al suo appartenere a una propria e specifica «nobiltà romana» («dicendo che non era frangui, e che è di Roma della casta reale»). Il fatto, dunque, è associato a e identificato con il suo stesso nome (se vogliamo, a un «gioco linguistico»), quasi un'altra marca, un altro segno, nella forma (contigua) di quelli locali (base della polemica): il nome di de' Nobili indicherebbe la discendenza e l'appartenenza a una famiglia «nobile»⁴⁴.

Un'altra caratteristica che emerge all'interno della decorrente prospettiva di apertura comunicativa tra i nuovi catecumeni e i missionari è quella che riguarda l'imporsi di una distinzione fondamentale tra «la legge e la casta del *frangui*»: la prima identificata come il messaggio evangelico, propriamente inteso, distinto necessariamente dalla seconda che, nella sua configurazione negativa di «casta bassa, inferiore», reitera l'identificazione e la distinzione dei portoghesi: potremmo dire trattarsi, in qualche modo, della sua dimensione politica, contrapposta alla dimensione propriamente religiosa (la «legge» rappresenta quest'ultima, in quanto la casta indica la prima). In questa direzione, finalmente, il consenso in relazione alla proposta missionaria di Roberto de' Nobili fu costruito, sostanzialmente, attorno al presupposto che il «bramismo» rappresentasse esclusivamente un sistema sociale (e non religioso, come presupponeva il padre portoghese Gonçalo Fernandes). Da tutto ciò, quindi, possiamo intravedere come, da un lato emergono soprattutto i gesuiti portoghesi che, legati alla concreta dimensione politica del loro Impero, interpretavano i riti in una dimensione peculiarmente religiosa⁴⁵; dall'altro lato constatiamo la forte presenza di gesuiti italiani che, all'interno di quella che forse possiamo considerare la configurazione di un universo soprattutto simbolico (che risulta cioè legato all'universalismo civilizzazionale e processuale cristiano di profonda matrice umanista)⁴⁶, appaiono più vicini e aperti a uno sperimenta-

44 Secondo quanto indicato dall'accenno di Bachman (1972) relativo al fatto che la letteratura su de' Nobili si concentrò immediatamente sulla sua appartenenza nobiliarchica.

45 Quasi questi avessero dovuto configurarsi, secondo i termini proposti da Paolo Prodi, come la base di un «sacramento del potere»; cf.: Prodi 1992.

46 Sul concetto di «Impero simbolico», cf. Gasbarro 2011, pp. 17-47.

lismo religioso che caratterizzerebbe una maggior libertà di attuazione della missione moderna: così questi ultimi si aprono, infine, in modo privilegiato, in direzione a una lettura politica (si legga civile) dei rituali locali.⁴⁷

Pertanto, come abbiamo già anticipato, le differenti prospettive dell'ideologia gesuitica e missionaria, in India, così come nell'Oriente in generale, si venivano definendo, soprattutto, attorno alla specularità tra l'interpretazione politica e quella peculiarmente religiosa dei riti: tra questi due distinti orientamenti – interpretativi, prima, e operativi, poi, della pratica missionaria – si afferma, tra l'altro, lo scontro tra Roberto de' Nobili, interprete della prima, e Gonçalo Fernando Trancoso, per il quale, contrariamente al primo, le pratiche indiane rappresentavano l'essenza maggiormente evidente del «paganesimo bramane». In conseguenza di questo scontro, costruito sulla base di una divergente interpretazione dei costumi bramani e del sistema delle caste, nel 1607 de' Nobili decise di fondare la nuova missione di Madurai. Quindi, fin dal primo decennio del XVII secolo nacque un aperto conflitto tra due partiti: il primo aperto al simbolismo religioso indiano, il secondo⁴⁸ decisamente contrario a qualsiasi tipo di adattamento. Fu in questo clima che, il 4 febbraio del 1619, a Goa si tenne una conferenza che ebbe al centro il problema della missione di Madurai: Cristóvão de Sá convocò Roberto de' Nobili per difendere le sue posizioni. Fu per quell'occasione che il gesuita italiano scrisse una prima *Narratio*, relativa ai fondamenti della dottrina dell'accomodamento da lui praticata, per la cui presentazione delegò, tuttavia, Monsignor Ros, arcivescovo di Cranganor, con l'appoggio dell'inquisitore ausiliare, Fernando de Almeida. Se all'inizio la maggioranza degli altri missionari gesuiti era contraria all'approccio di de' Nobili, malgrado ciò alla fine la sua posizione prevalse, arrivando a ottenere un ampio consenso in relazione alle idee da lui espresse. E, sostanzialmente, questo consenso fu costruito attorno al presupposto che il bramanesimo rappresentasse esclusivamente un sistema sociale: questo presupposto (questa base interpretativa, per noi) fu all'origine di un programma missionario che assumeva per se

47 Lettura che fa leva su qualcosa che potremo definire, forse, in quanto riconoscimento di “un potere missionario e sociale del sacramento”. A questo proposito, cf. l'ultimo item del presente articolo.

48 Rappresentato dal Primate di Goa e, anche, Presidente del Tribunale Inquisitoriale, Cristóvão de Sá.

la vocazione dell'adozione di un (come possiamo definirlo?) necessario processo acculturativo (o transculturativo, o di ibridizzazione, che dir si voglia). In ogni modo, l'arcivescovo pose il problema all'attenzione dell'inquisitore portoghese Martins Mascarenhas che, il 23 gennaio del 1621, si pronunciò a favore di de' Nobili. In seguito, sulla questione l'arcivescovo attivò anche la Congregazione Romana del Sant'Uffizio che esaminò il problema tra gli anni 1622 e 1623, arrivando, tuttavia, solamente a conclusioni temporanee, così come – secondo quanto già visto più sopra – è sottolineato nel Breve papale *Romanae Sedis antistes* del 31 gennaio 1623.

Partendo dal progetto missionario di de' Nobili fino ai decenni e secoli successivi, i segni, i costumi e i riti dei catecumeni della missione di Madurai diventarono oggetto di numerose contestazioni che, infine, ampliarono la polemica iniziale. È per questo motivo che la specificità di Madurai (l'accettazione di alcuni usi delle caste alte) si andò progressivamente confondendo con i cosiddetti «riti malabarici», ossia con l'adattamento (rituale, simbolico e linguistico) di parti della liturgia. Fu quindi l'instancabile prolungarsi della polemica che finì per trasformare quella di Madurai nella «polemica del Malabar»: il che vuol dire che il comune denominatore dei due momenti e delle rispettive dispute missionarie produsse, finalmente, come abbiamo evidenziato e come ci indica la stessa produzione storiografica soprattutto di matrice religiosa⁴⁹, una certa unità (uniformizzante) di una polemica dei riti.

Riti civili o religiosi? Diverse interpretazioni dei diversi imperi

Da parte sua, de' Nobili chiarì la sua interpretazione sostenendo che, visto che i bramini non erano sacerdoti, i loro costumi – o, per lo meno, questi loro segni – non potevano e non dovevano essere interpretati come manifestazioni idolatriche, ma come semplici pratiche sociali. L'interpretazione di de' Nobili, da un lato, rende evidente il timore (e l'accusa), sempre presenti nell'interpretazione della fazione opposta, di una pratica missionaria che, contrariamente ai suoi presupposti, potesse maggiormente fomentare pratiche idolatriche: vale evidenziare, pertanto, come

49 *Malabares (rites)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1927, coll. 1704-1745; Rommerskirchen 1953, pp. 995-1005; Bachman 1974, pp. 934-938; Correia-Alfonso 2001, pp. 3372-3379.

queste minacciose idolatrie denotassero una lettura *sub specie religionis*, anche se distorta, dell'interpretazione proposta dai suoi avversari⁵⁰. D'altro lato, secondo la lettura proposta dal missionario italiano, emerge l'opposizione interpretativa in una prospettiva propriamente sociale (politica). All'interno di tutta la polemica dei riti – sia quelli del Malabar, come di quelli cinesi, ma anche delle cerimonie giapponesi –, l'opposizione interpretativa sarà sempre quella centrata nella diversa lettura missionaria riguardo la prospettiva civile o religiosa delle pratiche locali. Pertanto, una prima possibile riflessione a riguardo impone la necessità di poter pensare e verificare in che misura si prefigura una relazione inversamente proporzionale di queste interpretazioni, dipendendo dai legami concreti dei missionari con i rispettivi poteri che rappresentavano e legittimavano la loro azione. Da un lato, infatti, appaiono soprattutto i gesuiti portoghesi che, legati alla concreta dimensione politica dell'Impero portoghese, interpretano i riti in una dimensione peculiarmente religiosa; dall'altro riscontriamo la forte presenza di gesuiti italiani che, all'interno forse della configurazione di un Impero soprattutto simbolico⁵¹, paiono più vicini alla realizzazione di certo sperimentalismo religioso che caratterizzerebbe una maggior libertà di attuazione della missione moderna: e sono i missionari italiani che si aprono, infine, privilegiatamente, a una lettura politica (si legga civile) degli stessi riti.

È chiaro, ovviamente, che non intendiamo questa divisione come logica e perfettamente rispondente alla situazione storica e locale: anzi, all'interno delle loro specifiche funzioni istituzionali si incontrano alcuni importanti ecclesiastici e padri portoghesi che appoggiano la proposta e il progetto di de' Nobili: ma vediamo che, di fatto, queste personalità sono *sostenitori* (esercendo pur anche una importante funzione nel contesto della polemica), ma non sono i *protagonisti* del progetto iniziale e della base interpretativa sulla quale si regge questo. Oltretutto, queste personalità sono, il più delle volte, distanti dal centro di controllo e di esercizio di potere del *Padroado* (Goa)⁵²: come lo stesso de' Nobili, si trovano a esercitare i loro

50 A riguardo del codice 'idolatria', cf. Gruzinski – Bernand 1988; Gasbarro 1996, pp. 189-221.

51 Sul concetto di "Impero simbolico", cf. l'articolo (dallo stesso titolo) di Nicola Gasbarro (vedi n. 47).

52 In questa prospettiva, tra l'altro, è possibile intendere la critica di de' Nobili a quelli che lui chiama i "padri letterati di Goa", nella famosa "Responso ad ea quae contra modum", del 1610: ARSI - GOA 51 (*Malabarica Historia*), fogli 125-144. Risposta che,

poteri ecclesiastici di coordinamento dell'azione missionaria in uno spazio nel quale i poteri locali (rappresentati soprattutto dai “signori locali”, i *Naiques*) sono decisamente determinanti e, quindi, esigono di essere presi in considerazione per una qualsiasi forma di penetrazione e di interlocuzione missionaria. A questo proposito, tra l'altro, vale la pena di ricordare quanto evidenziato dal lavoro di Malamoud⁵³: cioè, la forte relazione e la funzione privilegiata che, storicamente e tradizionalmente, i brahmani mantennero nel condurre e orientare le sentenze dei re locali e come le condanne che questi ultimi pronunciavano (ciò che noi considereremmo degli atti giudiziari, con risultati “politici”) si confondevano con il *prāyaścitta*, cioè, con le penitenze prescritte dai brahmani (che noi tradurremmo – così come, in molti casi, hanno fatto i “nostri” missionari – per atti “religiosi”). Ciò significa che, da un lato molti riti di riparazione (sociale) erano intrapresi indipendentemente da qualsiasi procedimento giudiziario: anche se avessero prodotto un risultato che avrebbe acquisito *anche* le connotazioni di questo procedimento, incluso quando fosse di pertinenza del re osservare la corretta esecuzione dei *prāyaścitta* prescritti dai bramani. Ma, d'altro lato, queste relazioni storiche acquistano maggior rilevanza, qui e in questo contesto di studio, nella misura in cui indicano un processo di risignificazione all'interno del quale, molto probabilmente, dovremmo inserire e intendere lo sforzo e la necessità all'interno dei quali si iscrisse il lavoro dei missionari gesuiti: e cioè, quello di potersi inserire nel dovuto modo nel contesto locale attraverso l'approvazione o, chissà, conquistando possibilmente la simpatia dei *Naique* locali.

Tutto questo mostra in che modo, qualsiasi fosse la strategia di penetrazione missionaria presso le società locali – dal basso o dall'alto, secondo i presupposti di Fernandes o quelli di de' Nobili –, l'autorizzazione o il favore del *Naique* locale era sempre la “pietra fondamentale” e prioritaria. Giustamente a riguardo di tutto ciò risulta interessante e curioso quanto lo stesso Fernandes indica e denuncia, questa volta accusando de' Nobili di lasciare il *Naique* all'oscuro di tutto, in quel momento, in relazione alla sua azione missionaria, senza che questi sapesse quello che

di fatto, si dirige alle critiche dei pareri di questi “letterati goensi” e la cui documentazione si incontra, per esempio, in ARSI - GOA 51 (*Malabarica Historia*), fogli 122-122v. e 123-123v., *Fernandez Ant. e Vergara de Franc., Pareceres e censuras dos padres letrados de Goa*, 1610, “Censurae circa modum agendi P. Nobili”.

53 Charles Malamoud, *Cuire le Monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, 1989

succedeva e senza la concessione della sua licenza per agire⁵⁴. Ancora altri successivi documenti indicano, sempre ed inoltre, la specifica e importante funzione di intermediazione che i Naiques assumevano in situazioni di dispute (per esempio, relativamente alle Pagode) o di fronte a difficoltà (e modalità di inserimento locale) della catechesi missionaria⁵⁵.

In vista di tutti questi aspetti, infine, e prendendo in considerazione la differente “traduzione” missionaria (alternativa e contrapposta, anche nei suoi sviluppi operativi) dei segni e riti locali, secondo una prospettiva ‘civile’ (politica) o, d’altro lato, ‘religiosa’ – conforme i termini dei missionari, una lettura di questi segni che li traducevano nei termini (sociali) di ‘casta’ o in quelli (idolatrici, cioè religiosi) di ‘setta’ –, ci pare possibile proporre una schematizzazione all’interno della quale possa acquisire intelligibilità la differente struttura interpretativa di questi riti e di questi segni. Lo schema proposto a seguire potrà quindi fornire, al tempo stesso, la sintesi e la problematizzazione (storico-religiosa o storico-culturale, se vogliamo) della differente postura missionaria secondo le seguenti relazioni differenziali che decorrono da esso:

<i>Impero portoghese</i> = interpretazione idolatrica (religiosa) (Gonçalo Fernandes)	<i>Impero simbolico</i> = interpretazione civile (politica) (Roberto de’ Nobili)
<ul style="list-style-type: none">• idolatria (religione) come limite politico• da combattersi con forza (dai missionari)• non permette compromessi• rafforzamento della politica (imperiale)	<ul style="list-style-type: none">• politica (costumi) = base di una nuova religiosità• rappresenta un rapporto di forza (dei missionari)• impone la necessità di un compromesso• rafforzamento dell’azione evangelizzatrice (religiosa)⁵⁶

54 ARSI – GOA 51 [*Malabarica Historia II*], fólíos: 29-31, *Fernandez Gonçalo a Aquaviva, 7 maio 1610*, “Informatio contra methodum P. Nobili”.

55 È quanto incontriamo, per esempio, in: ARSI – GOA 49 [*Malabarica Historia, 1631-1700*], fogli: 84-119; *Anua de Maduré de 1653, por Baltazar da Costa, 9-9-1653*. All’interno di questa “lettera annua” riscontriamo esempi di questo tipo nei fogli 87v.-97, relativamente alla descrizione della Residenza di Tricharapelli.

56 Si noti, quindi, la particolarità abbastanza significativa secondo la quale all’entrata interpretativa ‘religiosa’ verrebbe a corrispondere un prioritario obiettivo di controllo

La stretta interrelazione invertita tra le due prospettive, così come l'inversione delle loro rispettive letture dei riti locali, in relazione ai differenti presupposti della strategia missionaria, ci paiono dunque abbastanza significative e degne di attenzione. In qualsiasi modo e in termini generali, tuttavia, all'interno di una prospettiva storico-religiosa, dobbiamo evidenziare come nella «disputa idolatrica» si costruiva un codice comune di confronto: il codice «idolatria», per l'appunto, che se da un lato permetteva di prendere in considerazione un'altra possibilità interpretativa, in relazione a quella sociale (politica), lo faceva nei termini di un codice *religioso* che risultava, di fatto, privilegiato per la decodificazione di un'alterità culturale⁵⁷. In ogni caso, tuttavia, in contrapposizione all'interpretazione religiosa, la prospettiva dell'adattamento missionario in India si insinuerà partendo dall'interpretazione politica dei costumi locali che si configuravano dunque disponibili e riutilizzabili in quanto strumenti necessari per costruire un dialogo funzionale, in qualche modo, al progetto di conversione: *amplexationem politicorum morum*, secondo i termini proposti dalla *Responsio* di de' Nobili⁵⁸.

È all'interno di questa prospettiva che, di conseguenza, dobbiamo tenere presente e analizzare anche quella proposta da Roberto de' Nobili e dai missionari che condividevano la sua interpretazione. Per tutti costoro, i segni, prima, e successivamente i riti del Malabar erano da intendersi in quanto forme di identità e costumi sociali: se con ciò si intendeva sottolineare come si trattasse unicamente di pratiche sociali (cioè esenti da qualsiasi forma di idolatria), questo riconoscimento particolare veniva non solo a costituire la base per l'accettazione di una serie di cerimonie e di segnali protestativi tradizionali, ma permetteva di aprire questo spazio di accettazione non perdendo mai di vista la necessità di una tolleranza e di un'accettazione di (determinati) codici di identificazione e dei rituali *in stretta connessione con ed in funzione dell'amministrazione di alcuni sa-*

'politico', in quanto, dal lato opposto, all'interpretazione 'politica' seguirebbe un obiettivo prioritariamente 'religioso' (missionario).

57 E se quest'ultimo dato è abbastanza significativo in relazione a un contesto a "grado zero" di civilizzazione, come nel caso dei "selvaggi" americani, il fatto è tanto più rilevante nella misura in cui verifichiamo il ritorno della funzionalità di questo codice interpretativo giustamente nel contesto delle raffinate società civili asiatiche.

58 ARSI – CGM. GOA 51 [Malabarica Historia], fogli 125-144, *Nobili Roberto*, 10.10.1610, "Responsio ad ea, quae contra modum". Cf. l'evidenziazione della citazione proposta dall'articolo di Sanfilippo 2008, pp. 13-22.

cramenti. Insistendo su questo importante aspetto, verifichiamo dunque come, in tutto ciò, è nuovamente il codice *religioso* quello che permette, a priori, l'apertura che di fatto è *missionaria*: e, in ogni caso, si tratta sempre di un modo nuovo di articolare questo codice in quanto sistema di una nuova decodificazione dell'alterità culturale⁵⁹.

Dinanzi alla contrapposizione, generale ma sostanziale, tra gesuiti portoghesi e gesuiti italiani e, quindi, all'inversione interpretativa dei termini – all'interpretazione *religiosa* viene a corrispondere un prioritario obbiettivo *politico*, in quanto all'interpretazione *politica* segue un obbiettivo prioritariamente *religioso* (missionario) –, ci pare emerga un altro importante fattore di attenzione (sul quale non possiamo trattenerci oltre in questo luogo, ma che ha meritato un approfondimento nel nostro studio): quello che dovrebbe prendere in considerazione la relazione di queste due forme di imperi con il problema linguistico (grammaticale e fonetico) nel suo legame con questa interpretazione differenziale tra il politico e il religioso. E a proposito dello studio della catechesi gesuitica in India secondo le lingue locali (tamul e sanscrito), la problematica che abbiamo affrontato nella nostra analisi ci ha portati a fissare l'attenzione sulla stretta relazione tra la costruzione delle grammatiche (letteraria e religiosa) dell'epoca e l'ideologia degli Imperi di Castela e del Portogallo («sempre la lingua fu compagna dell'impero»)⁶⁰.

59 In questa direzione, il primo problema che si colloca (e ci siamo posti) per la ricerca è di poter stabilire se realmente questi missionari pensassero che si trattasse *solamente* di pratiche sociali o se non desiderassero, piuttosto, fare in modo che si credesse che fossero *solamente* tali.

60 Fin dall'inizio della prefazione dell'opera che Nebrija dedica, non a caso, alla Regina Isabela, questo legame tra lingua e monarchia (o Impero) si manifesta in modo evidente: «Cuando bien conmigo pienso mui esclarecida Reina: i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas: que para nuestra recordación τ memoria quedaron escriptas: una cosa hállo τ sáco por conclusión mui cierta: que *siempre la lengua fue compañera del imperio*: τ de tal manera lo siguió: que juntamente comecaron. crecieron. τ florecieron. τ despues junta fue la caida de entrambos» (de Nebrija 1492, p. 99). Tuttavia, la prospettiva missionaria si trovò nella necessità di incontrare elementi autoctoni nel seno di queste culture presso le quali operava, al fine di trasformarli e di usarli come significanti per veicolare i significati cristiani. Con questi presupposti si impose, infine, l'uso di tradurre la catechesi missionaria secondo le lingue locali. A proposito, il lavoro di de' Nobili prese di mira una necessaria trascrizione delle traduzioni proposte anteriormente dai lavori di Padre Henriques, con una nuova utilizzazione dei concetti sanscriti o bramani in sostituzione dell'idioma tamul dei paravas. Un tamil profondamente "sanscritizzato" caratterizzò, dunque, le nuove opere di grammatizzazione della catechesi (una "grammatizzazione religiosa" e,

Riti e Sacramenti

Più sopra, a proposito dello stabilirsi della polemica tra l'interpretazione politica o religiosa dei riti del Malabar (item 2.), abbiamo individuato come, inizialmente, per il progetto missionario e nell'interpretazione del gesuita italiano, si trattasse di concedere spazio per i neofiti bramini appartenenti alla casta dei *sannyasi* ad alcuni «segni simbolici di distinzione sociale». A questo proposito ci pare qui opportuno prendere in considerazione il problema là individuato di una trasformazione della polemica che, da una polemica attorno a (questi) *segni* si trasformava in una polemica dei *riti*.

Il fatto pare rendere evidente che i segni (simbolici e sociali, allo stesso tempo) rivelarono, agli occhi degli stessi missionari, la straordinaria e maggior complessità, rispetto a quanto ci si aspettava, delle civiltà asiatiche: non a caso la controversia si manifestò in relazione a tutta l'Asia. E non a caso, ancora, questi *segni* furono colti nel loro stretto legame con la *complessità rituale* di cui, in qualche modo, rappresentavano la sintesi simbolica e la conseguente determinazione delle dinamiche sociali che questi sottintendevano. Questa complessità rituale locale finirà per diventare ulteriormente complessa nella misura in cui si sviluppava il processo di incontro con la cultura occidentale e missionaria gesuitica: la controversia sui riti guadagnava tono e spazio polemico nella misura in cui prendeva piede, infine, l'*accommodatio* missionaria.

Tenendo presente ciò, dobbiamo rilevare come l'inserimento dell'alterità nella prospettiva religiosa, occidentale e missionaria, incontra un suo piano fondamentale di mediazione giustamente sul piano rituale: nella prospettiva missionaria, questo si trasformava nella possibilità operativa di un incontro catechetico-rituale o, detto in altro modo, nella possibilità di realizzare, possibilmente, un qualche tipo di identificazione tra i riti locali e il piano rituale-sacramentale cattolico. In questa direzione,

al tempo stesso, una “religiosità della/nella lingua”) che accompagna, tra l'altro, il sogno coltivato da de' Nobili: di convertire lo stesso sanscrito nella lingua della messa, considerandolo maggiormente adeguato al fine di contenere e veicolare il messaggio cristiano. Qualcosa di analogo era stato progettato e realizzato dai gesuiti nella stessa Cina, in relazione al mandarino, e presso la corte mogol, in relazione al persiano. Finalmente, de' Nobili realizzò la messa al bando del portoghese (il futuro “latino del mondo”, secondo João de Barros) dalla sua missione: era invece il “latino dei bramini” che si apprestava a imporsi e, con esso un nuovo progetto di universalizzazione religiosa che rendeva più fragile, di conseguenza, l'ideale dell'Impero portoghese.

infatti, la tradizione missionaria cattolica, tanto come abbiamo verificato nel contesto americano (Agnolin 2007), quanto nello specifico contesto asiatico, utilizzò sempre di forma privilegiata un'importante funzione propria dei sacramenti che, indipendentemente dal loro *modus operandi*, si pose come modalità essenziale per costruire un'interpretazione e una operatività dell'azione missionaria. E se, d'altro lato, il processo di incontro instaurato a partire da questi presupposti si delineava in quanto confronto⁶¹, d'altro lato questo confronto (e l'accomodamento conseguente) era destinato a condividere, in qualche misura, un certo grado di reciprocità: secondo la prospettiva cattolica, si tratta di un avanzare parallelo di ortodossie e ortoprassi⁶² compreso tra la prima ondata di evangelizzazione nelle Americhe, nel primo Cinquecento, e le sperimentazioni rituali presso l'Estremo Oriente, a partire dalla fine del secolo, fino alla loro conclusione, nella seconda metà del Settecento: e, evidentemente, l'avanzare di queste sperimentazioni in congiunto, che guardava al tempo stesso ai suoi fondamenti (ortodossie) e alla loro effettivazione storica (ortoprassi), finì provocando, necessariamente, alcune trasformazioni che incisero significativamente su alcuni degli aspetti centrali della materia sacramentale⁶³. Di fronte a ciò, dunque,

61 Confronto che manifestava, tra l'altro, come gli stessi sacramenti non potevano sottrarsi agli effetti di un processo storico che collocava in discussione il punto di vista culturale, teologico, giuridico e civilizzazionale che li costituivano nella loro specifica funzione. Correlativamente al percorso filologico-umanista, possiamo anche dire che, in questa congiuntura storica, i sacramenti realizzano una lettura abbastanza innovatrice della loro prassi in relazione a un'altra Antichità: quella tarda e cristiana (Patristica) della loro affermazione.

62 Concetto di "ortoprassi" che, in contrapposizione, ma anche in correlazione a quello di ortodossia, è utilizzato da Nicola Gasbarro per indicare l'elemento pratico e storico, essenziale alla missionazione che realizza in modo necessariamente negoziato le ortodossie religiose in concreti contesti storico-culturali: in questo senso, l'ortoprassi si costituirebbe in una realizzazione (pratica e storica) dei principi dell'ortodossia (teologica). Cf. Gasbarro 2006, pp. 67-109.

63 La lettura del significato attribuito agli atti sacramentali deve prendere in considerazione come, in seguito e a causa della contestazione protestante, durante l'Età Moderna i decreti tridentini hanno posto i sacramenti in quanto garanti del legame che univa la disciplina alla dottrina. Abbiamo già delineato le tappe di questo percorso nel nostro *Jesuítas e Selvagens...*, già citato, soprattutto nella II Parte ("Catequese e Tradição"); ma, a riguardo, cf. soprattutto i fondamentali lavori di Prosperi (1996, 2001) e Prodi (1992, 2000).

la riflessione dei teologi e le decisioni conciliari dovettero misurarsi con l'accoglimento e l'interpretazione data ai sacramenti dagli individui che stavano, per varie ragioni, fuori dai confini della chiesa, constatando una distanza tra il significato che gesti, parole ed elementi materiali ebbero per chi li donava e per i destinatari (Fattori 2010, pp. 297).

Furono dunque, soprattutto, gli atti simbolici, rituali e sacramentali, messi in scena nel contesto extra-europeo che lasciarono emergere, progressivamente, la differenza implicita dei significati in relazione ai diversi contesti. E se nel contesto americano la forza della negoziazione di questi atti simbolici era rafforzata dall'appoggio del potere imperiale, nel contesto asiatico questa dovette affrontare l'ulteriore sfida di incontrare una maggior forza in se stessa: tanto in vista della specifica complessità rituale asiatica, quanto in vista di una sottomissione missionaria a ben diversi e fortemente condizionanti poteri imperiali o signori locali, oltretutto a circuiti commerciali già solidamente costituiti sulla base di anteriori mediazioni di questi poteri⁶⁴.

Al di là delle differenze degli ordini religiosi, le loro rispettive nazioni di appartenenza (le nazionalità dei missionari) ebbero una relazione diretta con le pratiche, le strategie e le metodologie adottate ai fini dell'evangelizzazione. Due furono, sostanzialmente, le tendenze che si contrapposero: una finalizzata a sradicare ed eliminare come superstiziose le vestigia di quello che era identificato come la religione indigena; l'altra disponibile ad assumere alcuni aspetti delle culture indigene al fine di selezionare e risignificare in termini cristiani alcuni loro elementi per utilizzarli come strumenti che favorissero la comprensione e, in qualche modo, l'assunzione quanto più stabile possibile del cristianesimo. Ma, il meccanismo della persuasione necessitava, evidentemente, dell'utilizzazione del linguaggio: non esclusivamente verbale. Anzi, molto spesso, il linguaggio gestuale e rituale si rivelava come la possibilità di una costante verifica della traduzione della catechesi e dell'evangelizzazione.

Da un lato, tradurre il catechismo implicava, innanzitutto, la creazione di una «grammatizzazione» delle lingue indigene che, a sua volta imponeva nuove regole grammaticali⁶⁵, la costruzione di un dizionario (con determi-

64 A questo riguardo, cf., tra gli altri, gli importanti studi di Boxer 1969.

65 Nuove, là dove si operava con lingue orali, o comunque diverse nei contesti di lingue scritte: dove, molto spesso, come nel contesto asiatico, si doveva tener conto di profonde tradizioni grammaticali locali.

nati termini ibridi), una selezione di significati, di fonemi, ecc.: tutti meccanismi che tendevano a descrivere, costruire e comunicare (molte volte in modo performativo) ai loro interlocutori la forma moralmente corretta della civilizzazione occidentale e, di conseguenza, svelava loro le relazioni, le azioni e i costumi che il missionario occidentale poteva accettare o meno: in questo caso, si tratta dell'operazione che, altrove, abbiamo denominato «grammatica dell'evangelizzazione» (Agnolin 2007 e 2010).

D'altro lato, in quello dei gesti che interessa il problema di questo specifico lavoro, si produsse una ricca sperimentazione in forme di ritualità che, nella loro reciprocità, dal punto di vista missionario dovevano arrivare a definire quanto più chiaramente possibile il valore dei gesti rituali dei sacramenti, al tempo stesso in cui gli stessi missionari si proponevano spesso di non rovesciare totalmente le importanti funzioni dei rituali autoctoni: infine, la *ritualità* sacramentale venne molto spesso assumendo le caratteristiche di una «macchina di compatibilizzazione» tra la cultura missionaria occidentale e quelle autoctone.

Nei primi secoli della conquista europea, quando si mise in moto la macchina per eccellenza di compatibilizzazione rituale (sacramentale per l'Occidente) l'attenzione romana ai sacramenti in relazione ai contesti extra-europei diventò crescente. Questo perché, attraverso i rischi di contaminazione (ibridizzazione) cui potevano essere fatti oggetto i sacramenti nei nuovi contesti extra-europei (ma anche nel contesto interno della Controriforma), si doveva verificare in che modo si realizzava questa specifica forma di comunicazione rituale⁶⁶. D'altro lato, è evidente che, se l'obbiettivo missionario permaneva quello di correggere eventuali pratiche sociali e costumi «deformati», la scelta andava al di là delle stesse istituzioni ecclesiastiche, riverberando, necessariamente, nei termini di una scelta politica: non è per caso che, per esempio, nei contesti coloniali portoghesi, tanto americano, quanto asiatico, la normativa canonica fu sempre preceduta dalle leggi dell'Impero portoghese⁶⁷.

66 Parallelamente si può anche verificare come, durante il processo e in relazione alla crescita ogni volta più espressiva dell'attenzione disciplinarizzatrice da parte del centro romano – tanto del papato, quanto delle congregazioni –, la materia sacramentale fu progressivamente sottratta all'attività legislativa dei sinodi e dei concili episcopali dai quali dipendeva anteriormente.

67 Ciò è evidente in India, per esempio, attraverso l'associazione che si stabilì tra la conversione al cristianesimo e l'ottenimento della pienezza dei "diritti" di subordinazione da parte dei convertiti.

Fu giustamente al fine di evitare che i sacramenti producessero effetti contrari a quelli presupposti dagli evangelizzatori che, secondo gli stessi protagonisti della strategia dell'*accommodatio*, determinate pratiche della moderna missione si trovarono nella necessità di adottare una certa flessibilità nella proposta rituale e sacramentale: la «macchina di compatibilità» rappresentata dall'incontro rituale (nella prospettiva missionaria e sacramentale) doveva poggiare, infine, su una flessibilità destinata a evitare che la specifica ritualità missionaria diventasse un problema, invece che un'azione destinata a realizzare la diffusione dell'evangelizzazione⁶⁸.

Inculturazione, Acculturazione o Mediazione Rituale nella Catechesi Gesuitica?

Da un lato, dunque, i sacramenti erano destinati a diventare – soprattutto nelle mani di alcuni gesuiti portoghesi e spagnoli – strumenti preziosi per costituire un'unità religiosa e civilizzazionale (politica), nei contesti extra-europei, tessuta sul modello di quella iberica. D'altro lato, alcuni missionari – tra i quali, nel contesto asiatico, soprattutto gesuiti italiani (o, in altri contesti, gesuiti di origine ebraica) – realizzarono, tuttavia, lo sforzo di plasmare le loro categorie culturali nel tentativo di adeguarsi alle nuove realtà incontrate. Questo sforzo era centrato nella costruzione di nuove categorie interpretative (una vera e propria socio-logica⁶⁹ delle culture autoctone) che, come abbiamo potuto verificare soprattutto nel contesto asiatico, nella misura in cui sottraevano determinati costumi (*mores*), principalmente rituali, a una troppo univoca interpretazione religiosa, liberavano spazio per realizzare una più ricca sperimentazione dell'incontro rituale-sacramentale, al tempo stesso in cui potevano correre un rischio minore nel fomentare nuove idolatrie che, comunque, partecipavano di una cultura contro-riformista, tentavano di rifuggire con ogni mezzo.

68 È su questa argomentazione che si inserisce, infine, la disputa interna al contesto missionario e alla stessa Compagnia di Gesù che finirà per generare censure, conflitti e reazioni delle congregazioni romane.

69 Dipendendo dagli specifici contesti nei quali si inserivano, le discussioni missionarie paiono giustamente proporsi come anticipatrici di due diversi approcci determinati dagli stessi contesti: riscontriamo, di fatto, i prodromi di una “etnologia” indigena caratteristica dell'ambito americano, così come del configurarsi di una “sociologia” che emerge dalla peculiarità delle discussioni asiatiche.

Accommodatio come acculturazione? Incontro inter-culturale o mediazione rituale nell'incontro catechetico asiatico? Il percorso della nostra analisi mostra quanto sia arduo (in termini storico-critici) risolvere il nodo di queste troppo facili identificazioni concernenti il rapporto tra *accommodatio* e rituale: soprattutto quando si tratti della complessità rituale delle civiltà asiatiche. Non a caso la controversia sui riti è, fin dall'inizio, una polemica che riguarda tutta l'Asia, giustamente per il fatto della straordinaria complessità che i riti – a un tempo, sociali e simbolici – assumono, in questo contesto culturale; conseguentemente, complessità e controversia riverberano nello stesso, necessario tentativo missionario di costruire una compatibilità tra rituali locali e sacramenti (religiosi) occidentali.

In un suo stimolante saggio dal titolo provocatorio *L'illusione dell'accommodatio nella controversia dei riti malabarici*, Paolo Aranha (2010) tenta di mettere in discussione, giustamente, determinate interpretazioni anacronistiche, ma non poco comuni, ai giorni nostri, della strategia seicentesca dell'*accommodatio* gesuitica. Come, per esempio, quelle che la vorrebbero il preannuncio, quando non proprio la base strutturale della categoria missionaria di inculturazione (Aranha 2010, p. 625): quest'ultima, come ben sappiamo, strettamente legata ai risultati della nuova prospettiva aperta con il Concilio Vaticano II. In comune, le due strategie condividerebbero l'aspirazione a rendere intelligibile il messaggio evangelico a popoli che non l'abbiano ancora conosciuto. Ma, come ben evidenziato da Aranha, lo specifico obiettivo dell'inculturazione di incarnare il messaggio cristiano, indigenizzando il cristianesimo e cristianizzando una particolare cultura, è tuttavia estraneo all'*accommodatio* intesa come adattamento missionario. Ancor più interessante il fatto che il lavoro critico proposto a questo riguardo abbia proprio l'obiettivo – da cui noi siamo partiti – di sottolineare, soprattutto, un'analogia fra sacramenti e i *samskāra* indiani⁷⁰ che non postula affatto una loro uguaglianza nella misura in cui, nella specificità dei riti indiani, non si riscontrano le specifiche categorie (di peccato, grazia e giustificazione, per esempio) dei sacramenti cristiani che, a loro volta, non permettono di raggiungere le

70 Equivalente al termine latino *conficio* (*cum + facio*), il termine *Samskarah* equivarrebbe, secondo l'autore a “perfezionamento”, “ornamento”, purificazione”, “pulizia”, “preparazione”, determinando il senso specifico di “riti religiosi di purificazione e cerimonie per la santificazione del corpo, della mente e dell'intelletto di un individuo, così che egli possa diventare a pieno titolo un membro della comunità” (Aranha 2010, p. 632).

specificità delle accezioni filosofiche dei riti e del pensiero indiano: secondo la nostra peculiare prospettiva storico-religiosa e seguendo l'analisi proposta da Charles Malamoud (1989), noi diremmo, quelle di un pensiero che si realizza attraverso il rito o nella specifica dimensione speculativa di un pensiero rituale che caratterizza le culture indiane, come quelle orientali, in genere.

Se ciò che avviene nel contesto indiano seicentista fu, dunque e soprattutto, «una risignificazione locale dei *samskāra* “pagani” alla luce della novità del cristianesimo», pare significativo il fatto che «non furono i missionari a dispensare una qualche inculturazione, bensì furono i neofiti indiani a prendere possesso della religione che veniva loro annunciata e a rimodellarla secondo i loro bisogni sociali e spirituali» (Aranha 2010, p. 644). In questa prospettiva, possiamo dire che, in casi di certa necessità e urgenza nella realizzazione dell'adattamento missionario, secondo l'esempio di de' Nobili, i missionari si trasformavano e diventavano un ponte o uno strumento – così come lo stesso concetto di religione – per operare questa «presa di possesso e trasformazione autoctona» di quello che il concetto di religione occidentale poteva significare.

Finalmente, secondo quanto abbiamo sottolineato all'inizio di questo contributo, la stretta relazione (implicita e complessa, come abbiamo visto, nei riti e nella polemica del Malabar) tra civiltà e religione – non a caso tema centrale di questa rivista – mostra come, nella prima Età Moderna questi codici si presentino in modo estremamente intrecciato. A questo riguardo e in vista della specificità del tema della disputa missionaria nel contesto missionario indiano (e orientale), vale la pena sottolineare come rimarrà sempre di fondamentale importanza il confronto con il contributo seminale di Ines Zupanov (1999): che ha aperto, indubbiamente, importanti orizzonti per una nuova ricerca storiografica. In ogni caso, comunque, tra gli altri risultati decorrenti dal riproporsi dei due codici interpretativi, in questo contesto, e dallo scontro tra le alternative missionarie differenziate che le due diverse prospettive supportavano, uno dei risultati storici più significativi sarà quello della nuova emergenza di una caratteristica dimensione *civile* dei costumi orientali, legati a quest'epoca, che lascerà tracce profonde all'interno dello stesso dibattito occidentale. E ciò, ponendo contemporaneamente nuovi e particolari problemi tanto alla pratica missionaria extraeuropea, quanto all'intero sistema della *civitas* del Mondo Classico.

Bibliografia

- Abbattista, G., 2002, *L'espansione europea in Asia (sec. XV-XVIII)*, Roma.
- Agnolin A., 2007, *Jesuítas e Selvagens. A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo.
- Agnolin A., 2010, *Grammatica dell'Evangelizzazione e Catechesi della Lingua Indigena – Mesoamerica e Brasile: XVI-XVII secolo*, in Fattori M.T. (a cura di), *Cristianesimo nella Storia*, 31: 2 “Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi”, pp. 621-646.
- Agnolin A., 2014, *Modernità ed Evangelizzazione tra Civitas e Religio*, in «Civiltà e Religioni», 1, pp. 11-31.
- Agnolin A., 2018, *Violence and Adaptability of the Word: Jesuits and Natives in Portuguese America (16th-17th Centuries)*, in V. Lavenia, S. Pastore, S. Pavone, C. Petrolini, *Violence and Catholic Conversions in the non-European World*, Roma, pp. 69-87.
- Aranha P., 2010, *L'illusione dell'accommodatio nella controversia dei riti mala barici*, in Fattori M.T. (a cura di), *Cristianesimo nella Storia*, 31: 2 “Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi”, pp. 621-646.
- Bachman P.R., 1972, *Roberto Nobili, 1577-1656: einmissionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus*, Roma.
- Bachman P.R., 1974, *Der Malabarische Ritenstreit im 18. Jahrhundert*, in Metzler J., *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. II, tomo 2, Rome-Freiburg-Wien, pp. 934-938.
- Bertrand J., 1847-48, *La Mission de Maduré après des documents inédits*, 2 Vols., Paris.
- Bettray J., 1955, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci in China*, Roma.
- Biondi A., 1974, *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Firenze.
- Bouchon G., 1999, *Inde Découverte, Inde Retrouvée – 1498-1630: études d'histoire indo-portugaise*, Lisbonne-Paris.
- Boxer C.R., 1953, *South China in the Sixteenth century*, London.
- Boxer C.R., 1965, *The Dutch Seaborne Empire*, London.
- Boxer C.R., 1969, *The Portuguese Seaborne Empire*, London.
- Correia-Alfonso J., 2001, *Ritos Malabares*, in O'Neill C.E. – Domínguez J.M. (a cura di), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, Roma-Madrid, pp. 3372-3375.
- Debergh, M., 1992, *Premiers Jalons de l'Évangélisation de l'Inde, du Japon et de la Chine*, in Venard, M. et al. (a cura di), *Le Temps des*

- confessions (1530-1620/30)* (Histoire du christianisme des origines à nos jours; 8) Paris, pp. 787-853.
- D'Elia P.M. (a cura di), 1942, *Fonti Ricciane. Edizione Nazionale delle Opere Edite e Inedite di Matteo Ricci, Vol. I: Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Nn. 1-500, Roma.
- Dharampal, G. 1999, *Malabarisches Heidenthum: Bartholomäus Ziegenbalg über Religion und Gesellschaft der Tamilen*, in M. Bergunder (a cura di), *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert: ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde*, Halle, pp. 126-152.
- Fattori M.T., 2010, *Politiche Sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi*, in Fattori M.T. (a cura di), *Cristianesimo nella Storia*, 31: 2, pp. 295-325.
- Fondo Gesuitico della Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele", Roma: *Settore Manoscritti e Rari. Documento n. 1014 (3143): Controversie Rituali sulle Missioni dei Gesuiti nell'India*. Sintesi documentale microfilmata, lunga e di grande interesse. Cf. XI Documento del microfilm: *Discorso In cui brevemente s'esamina, se il sistema osservato da Padri della Comp.^a di Gesù per la conversione degli Infedeli nelle Missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate, sia lecito, ovvero peccaminoso, e se sia conforme alla sagra scrittura e autorità de' S.ti Padri, o' pure all'una, e agl'altri contrario*.
- Foucault M., 1966, *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris.
- Gasbarro N., 1996, *Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 62: 1/2, pp. 189-221.
- Gasbarro N., 2006, *Missões: A Civilização Cristã em Ação*, in Montero P. (a cura di), *Deus na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural*, São Paulo, pp. 67-109.
- Gasbarro N., 2011, *Império Simbólico* in Agnolin A. – Zeron C.A. – Wissenbach M.C. – De Mello e Souza, M. (a cura di), *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*, São Paulo, pp. 17-47.
- Gruzinski S. – Bernard C., 1988, *De l'Idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*, Paris.
- Malabares (rites)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1927: coll. 1704-1745;
- Malamoud C., 1989, *Cuire le Monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris.

- Metzler J., 1971-75, *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide Memoria Rerum*, 3 voll. in 5 tomos, Rome-Freiburg-Wien.
- Murr S., 1988, *Genealogies et Analogies entre Paganisme Ancien et 'Gentilité des Indes' dans l'apologétique jésuite au siècle des Lumières* in *Les Religions du Paganisme Antique dans l'Europe Chrétienne XVIe-XVIIIe siècles. Colloque tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1987*, Paris, pp. 141-161.
- Nebrija A., de 1492, *Gramática de la lengua castellana*, Edición crítica de Antonio Quilis, Madrid. [Idem: Estudio y edición Anonio Quilis. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1989; e Idem: Introducción y notas: Miguel Ángel Esparza & Ramón Sarmiento. Madrid: Fundación Antonio de Nebrija, 1992].
- Pavone S., 2008, *Inquisizione romana e riti malabarici: una controversia*, Comunicazione al Convegno dell'Accademia dei Lincei, 21-23 febbraio.
- Pavone S., 2010, *Riti Malabarici*, in Prospero A. (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, con la collaborazione di Vincenzo Lavenia e John Tedeschi, vol. 3, Pisa.
- Pizzorusso G., 2007, *La Compagnia di Gesù, gli Ordini Regolari e il Processo di Affermazione della Giurisdizione Pontificia sulle Missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca*, in Broggio P. – Cantù, F. – Fabre P.-A. – Romano A. (a cura di), *I Gesuiti al Tempo di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, pp. 55-85.
- Pizzorusso G., 2000, *Agli Antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in Fiorani L. – Prospero A. (a cura di), *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*. Storia d'Italia. Annali 16. Torino, pp. 479-518.
- Pizzorusso G., 2005, *La Congregazione de Propaganda Fide e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo*, in «Cheiron», 43-44, pp. 197-240.
- Po-Chia-Hsia R., 1998, *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*, Cambridge; trad. it., *La Controriforma: il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Bologna, 2009.
- Po-chia-Hsia, R., 2010, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552-1610*, Oxford (trad. it. Bologna, 2012).
- Prodi P., 1992, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna.
- Prodi P., 2000, *Una Storia della Giustizia*, Bologna.

- Prosperi A., 1991, *Il Missionario*, in Villari R. (a cura di), *L'uomo barocco*, Roma-Bari, pp. 179-218.
- Prosperi A., 1996, *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*, Torino.
- Prosperi A., 2001, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino.
- Prosperi A., 2009, *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, Confessori, Missionari*, Torino.
- Rafael V.L., 1988, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, London.
- Rommerskirchen J., 1953, *Riti, questione dei*, in *Enciclopedia Cattolica*, X, Roma, pp. 995-1005.
- Sanfilippo M., 2008, *Roberto De Nobili: un'introduzione*, in Sanfilippo M. – Prezzolini C. (a cura di), *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano*. Atti del convegno Montepulciano 20 ottobre 2007, Siena, pp. 13-22.
- Savarimuthu, R. (a cura di), 1971, *Roberto De Nobili on Adaptation*, Palayamkottai.
- Savarimuthu, R., 1972, *Roberto De Nobili On Indian Customs*, Palayamkottai.
- Sorge G., 1985, *Il "Padroado" regio e la S. Congregazione "de Propaganda Fide" nei secoli XIV-XVII*, Bologna.
- Spence J.D., 1987, *Il Palazzo della Memoria di Matteo Ricci*, Milano.
- Thekkedath, J., 1982, *History of Christianity in India: from the Middle of the Sixteenth Century to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)*, Bangalore.
- Valignano A., 1946, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di Josef Franz Schütte, saggio introduttivo di Michela Catto, Roma.
- Wicki J. (a cura di), 1973, *Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo*, Lisboa.
- Zupanov I.G., 1999, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford, New Delhi.
- Zupanov, I.G. – Fabre, P.A., 2018, *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Leiden/Boston.

Una “religione senza Dio”.

Il buddhismo tibetano secondo Ippolito Desideri

Nicola Gasbarro

Università di Udine

È impossibile che un individuo dotato di discernimento ritenga permanente una qualche concezione.

(Buddha)

Non ammettono in conto veruno alcuna causa primaria, universale, increata, indipendente e da cui tutto dipenda, anzi positivamente e direttamente negano e rigettano sì il fato come l'esistenza d'alcun ente a sé, increato, e che sia signor e creator dell'universo.

(Ippolito Desideri)

Abstract

L'opera e la missione di Ippolito Desideri raccontano uno straordinario incontro tra religione cristiana e buddhismo tibetano. Il viaggio missionario diventa una vera avventura di un grande mediatore tra civiltà: il gesuita pistoiese, grazie alla pratica esistenziale ed intellettuale dell'accomodatio, riesce a comprendere l'alterità a partire dalla vita concreta e dai modelli di comportamento completamente

diversi da quelli occidentali. Comprensione ortopratica, capacità antropologica e spirito missionario gli permettono di generalizzare la nozione di “religione” e di applicarne l'implicito ordine del mondo persino ad una grande civiltà “senza Dio”. Una ricostruzione storico-religiosa di questi rapporti tra civiltà costringe a ripensare antropologicamente la modernità occidentale.

Keywords

Ippolito Desideri, missioni, religione, civiltà, accomodatio, antropologia, comparazione, cristianesimo, buddhismo tibetano.

In una storia dei rapporti tra Buddhismo e Occidente, Henri de Lubac scrive:

Le travail de Desideri se fonde sur une connaissance approfondie du tibétain et une patiente étude des livres sacrés, en même temps que sur l'observation directe et sur des entretiens prolongés et confiants. On l'a pu l'estimer supérieur à la plus part des travaux modernes et contemporaines. La négligence de ceux qui héritèrent de ses manuscrits a longtemps privé l'Europe d'une source précieuse pour la découverte exacte du bouddhisme (Lubac 1952, p. 137)¹.

Il giudizio del cardinale teologo è condiviso quasi negli stessi termini da un etnologo orientalista come Fosco Maraini: «Se l'opera di Desideri fosse stata pienamente conosciuta fino dal '700, oggi senza dubbio parleremmo dell'autore come d'un Marco Polo, d'un Cristoforo Colombo dello spirito» (Maraini 1984, p. 3). Non a caso il gesuita pistoiese², dopo la pubblicazione delle sue opere nel secolo scorso³, ha attirato sempre più

1 È una storia intellettuale attenta e ben documentata, anche se teologicamente orientata verso un umanesimo cristiano, di cui le missioni costituiscono in qualche modo il presupposto storico e antropologico. Il capitolo conclusivo “Le bouddhisme et la pensée européenne” (Lubac 1952, pp. 259-285) ne indica chiaramente la prospettiva: il buddhismo più che un umanesimo asiatico è una delle grandi forze spirituali dell'umanità, ma sempre «une immense, drastique et subtile *pars purificans* [...] tant que le Message de Pâques n'aura pas retenti dans l'âme bouddhique avec des accents triomphants» (p. 285). In definitiva una sorta di “religione senza Dio” come per Desideri: questa teologia missionaria ha avuto una grande incidenza sui rapporti tra le cosiddette “religioni” asiatiche e il pensiero occidentale.

2 Ippolito Desideri, nato a Pistoia il 20 dicembre 1684, si reca a Roma nel 1700 per entrare nella Compagnia di Gesù. L'8 aprile del 1713 si imbarca per raggiungere le Indie orientali e il 20 settembre dello stesso anno arriva a Goa. Il 24 settembre 1714 lascia Delhi dirigendosi, insieme al portoghese Manoel Freyre, verso il Kashmir. Il 18 marzo 1716 i due missionari arrivano a Lhasa «capitale del terzo e Massimo Thibet, termine di sì lungo viaggio e luogo da me stabilito e prefissomi per incominciar la mission di quel regno» (MITN, V, 183). Nel 1721 Desideri rientra in India per ordini superiori, e il 23 gennaio 1728 arriva a Roma dopo 15 anni e 4 mesi di avventura missionaria. Muore a Roma il 13 aprile 1733, senza poter tornare in Tibet per completare la sua missione (si veda Bargiacchi 2006).

3 La *Relazione* desideriana sul Tibet diventa nota solo nel 1904 grazie all'orientalista Carlo Puini che ne pubblica gran parte nelle Memorie della Reale Società Geografica Italiana, e poi in inglese nel 1932 grazie al volume curato da Filippo De Filippi. Il lavoro più importante su Desideri è certamente quello dell'orientalista italiano Luciano Petech

l’attenzione degli storici delle missioni e degli orientalisti⁴, che continuano ad approfondire da un lato il suo lavoro di evangelizzazione e di studio del buddhismo tibetano, dall’altro il confronto filosofico e teologico molto presente nei suoi scritti, quasi una sorta di archeologia del dialogo interreligioso del mondo contemporaneo. L’opera del missionario gesuita giustamente si impone come fondamentale e scientificamente rigorosa, ma il «presentismo», più o meno interessato e a volte acritico, rischia di trasformarne la funzione storica e il valore antropologico. Le lodi ricorrenti sono ovviamente più che giustificate e spesso condivisibili, ma non possono trasformare la storia di un incontro tra civiltà in un paradigma antropologico o il suo protagonista in un eroe culturale che fonda, quasi a livello mitico, una struttura immutabile delle relazioni sociali e del pensiero simbolico. Vorrei partire da due esempi importantissimi nella storia degli studi per meglio chiarire il problema storico-comparativo, il metodo e la prospettiva del presente lavoro: la loro opera, proprio perché di altissimo livello, produce un surplus di interrogazione storica e una maggiore riflessione antropologica. Il primo è il grande orientalista e missionario Giuseppe Toscano che non si limita a lodare giustamente il suo illustre predecessore: «Nel Desideri la Chiesa aveva avuto il suo più grande missionario nel Tibet, e il mondo il suo primo e forse più grande tibetanista» (Toscano 1977, p. 445), ma ne esalta la funzione in termini teologici:

è prodigioso il fatto che il P. Desideri, primo europeo a studiare il buddhismo, anche se nelle sue forme tantriche prima e mahāyāniche dopo, abbia potuto giungere a conclusioni alle quali gli orientalisti europei sono giunti dopo due secoli di studi, ed abbia aggredito, con la foga del guerriero, il buddhismo, proprio nel cuore del sistema, cioè nel fenomenismo (Toscano 1984, p. 29).

che, tra il 1952 e il 1956, cura l’edizione critica della *Relazione in I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*, (MITN) secondo volume della collana “il nuovo Ramusio”, Raccolta di viaggi, testi e documenti relativi ai rapporti tra l’Europa e l’Oriente, a cura dell’IsMEO, direzione scientifica Giuseppe Tucci. Le parti I-IV sono dedicate ai cappuccini marchigiani, le parti V-VII a Ippolito Desideri. Tra il 1981 e il 1989, sempre grazie all’IsMEO, l’orientalista e missionario Giuseppe Toscano cura la pubblicazione delle *Opere tibetane di Ippolito Desideri* (OTID) in 4 volumi.

4 Un’ottima guida bibliografica è Bargiacchi 2007.

Così la storia delle relazioni tra civiltà rischia di diventare non solo apologetica delle missioni, tra l'altro poco compatibile con lo spirito del Concilio Vaticano II, ma soprattutto di essere ricondotta a un ordine cristiano del mondo pensato e vissuto come paradigma metastorico. Ovviamente padre Toscano, da buon missionario, ha tutto il diritto di condividere con Desideri la prospettiva teologica e filosofica, ma lo storico delle religioni deve inserirla nella contingenza storica e nell'arbitrarietà antropologica, specialmente quando sono in gioco le relazioni tra civiltà e le loro strutture di complessità. È etnocentrico opporre l'Occidente come pensiero chiaro e distinto, logico e con la certezza matematica, all'Oriente come pensiero indefinito, fantasioso e spesso alogico, al punto che una similitudine è più convincente di un sillogismo (Toscano 1962, p. 641)⁵. Le conseguenze, anche in una prospettiva di dialogo tra le religioni, diventano paradossali: da un lato:

il Tibetano, che forse è il popolo più religioso della terra, ha sentito potentemente i bisogni religiosi del cuore umano, che il Cristianesimo ha soddisfatto. Perciò è stato possibile il formularsi in esso di dottrine che quasi preannunciano e sono come un barlume delle verità che sfolgorano nel Cristianesimo (Toscano 1962, p. 735)

Dall'altro: «il Buddhismo è il più formidabile nemico del Cristianesimo, forse l'ultimo nemico del Cristianesimo» (Toscano 1962, p. 736) ovviamente perché nega sia l'esistenza di Dio sia un principio personale umano indispensabile come l'anima. In definitiva è vero per Toscano ciò che è vero per Henry de Lubac, almeno a partire da Desideri: il Buddhismo è una grande dottrina spirituale, ma, proprio perché Śākyamuni non è Gesù Cristo, diventa inevitabilmente una religione senza Dio. La prospettiva teologica e l'apologetica missionaria condizionano la storia culturale e le impongono una prospettiva teleologica. C'è da aggiungere che

5 Anche il titolo della rivista missionaria *Fede e civiltà* rinvia a un approccio teologicamente apologetico: non solo la religione cristiana è la preconditione necessaria di ogni processo di civilizzazione, ma le missioni della Chiesa cattolica sono di diritto e di fatto legate alla centralità della civiltà occidentale. Pre/giudizio teologico ed etnocentrismo culturale escludono ogni possibilità di storia comparativa e di antropologia critica. Occorre aggiungere che, grazie alle aperture del Concilio Vaticano II, la rivista ha cambiato (con ritardo) titolo: dal 1979 si chiama *MissioneOggi*, anche (forse) per prendere le distanze dal concetto moderno di "missione" e aprirsi al "dialogo tra le religioni" come nuovo orizzonte della teologia interculturale.

l'«orientalismo» della teologia missionaria e la sua incidenza sulla storia delle relazioni tra civiltà sono ancora da studiare in una prospettiva antropologica⁶, anche per comprendere meglio strutture culturali che la teologia ritiene immutabili. Ad esempio: cosa vuol dire in termini storici «religione senza Dio»? Come può essere pensata da un missionario che conosce bene la teologia e la filosofia? Di più: se teologicamente essa rinvia a una sorta di contraddizione tra la fede necessaria e una pratica di vita che ne può fare a meno, cosa resta della «religione» intesa come vero culto del vero Dio? Non si tratta ovviamente solo di fede e/o di ragione, ma di pratiche rituali che danno un ordine paradigmatico alla vita e una prospettiva di senso al pensiero: senza Dio come articolare il sistema di relazioni del *religare*? E a livello interculturale: se la nozione cristiana di «religione» può analogicamente comprendere i vari politeismi delle diverse civiltà, come può adattarsi anche a una civiltà le cui dottrine rifiutano l'idea stessa di Dio? Eppure il Buddhismo come «religione senza Dio» è diventata una struttura prima teologico-missionaria, poi storica e antropologica del pensiero occidentale!

Il grande orientalista e storico delle religioni Giuseppe Tucci conosce benissimo l'oriente desideriano e scrive un bel libro su *Le religioni del Tibet* (1986) facendo tranquillamente a meno della nozione cristiana e occidentale di divinità. E non a caso Tucci afferma che nessuno «ha detto meglio di Desideri che il buddhismo, ad onta dei suoi idoli, è una religione senza Dio», anzi «gli dèi non hanno un'esistenza obiettiva», limitandosi a essere/ rappresentare «il simbolo visibile di piani spirituali cui dobbiamo ascendere» (Tucci 1940, p. 84). Così il Buddhismo come «religione senza Dio» è passato acriticamente dalla teologia missionaria al sapere storico-religioso, ovviamente non per colpa di Tucci, ma di un modo di pensare della nostra cultura: è una nozione condivisa dai trattati di storia delle religioni e dalle enciclopedie specialistiche e non, fino al senso comune e a opere più e meno divulgative⁷. Si tratta ormai di uno stereotipo antropologico che ha condizionato il processo storico delle relazioni tra civiltà e continua a farlo senza una prospettiva critica capace di rianalizzarne la formazione e lo

6 Sulla nozione di «orientalismo» si veda Said 1978. La sua giusta polemica contro il rapporto tra sapere scientifico che scopre l'Oriente e il potere coloniale dell'Occidente gli impedisce di analizzare i presupposti ideologici già presenti nelle missioni e le strutture del pensiero, che, secondo Gruzinski (1988), hanno favorito la «colonizzazione dell'immaginario», e non solo nel Nuovo Mondo.

7 Si veda ad esempio quella sul Buddhismo come «religione senza religione» (Watt 2015).

sviluppo, senza dover necessariamente proporre la decostruzione. Non si tratta qui di opporsi pregiudizialmente al dialogo tra le religioni come una delle modalità dei rapporti tra civiltà, ma di porsi il problema in termini antropologici, seguendo Lévi-Strauss quando scrive:

Che l'Occidente risalga alle fonti del suo laceramento: interponendosi fra il Buddhismo e il Cristianesimo, l'Islam ci ha islamizzati; quando l'Occidente si è lasciato trascinare dalle crociate ad opporgli e quindi ad assomigliargli, piuttosto che prestarsi a quella lenta osmosi col Buddhismo che ci avrebbe cristianizzati di più e in un senso tanto più cristiano in quanto saremmo risaliti al di là dello stesso Cristianesimo (Lévi-Strauss 1955, trad. it. 1960, p. 398).

D'altra parte, è possibile un approccio antropologico al Buddhismo, capace di fare a meno della nozione di «religione» e nello stesso tempo di delinearne le strutture di senso (filosofia?). È ancora Lévi-Strauss a indicare la strada:

Che cos'altro ho appreso infatti dai maestri che ho ascoltato, dai filosofi che ho letto, dalle società che ho visitato e da quella scienza stessa da cui l'Occidente trae il suo orgoglio, se non frammenti di lezioni che, messi uno accanto all'altro, ricostruiscono le meditazioni del Saggio ai piedi dell'albero? Qualsiasi sforzo per comprendere distrugge l'oggetto al quale eravamo dedicati, a profitto di un oggetto la cui natura è diversa; esso richiede da parte nostra un nuovo sforzo che lo annulla a profitto di un terzo, e così di seguito fino a che noi accediamo all'unica presenza durevole, che è quella in cui svanisce la distinzione fra il senso e l'assenza di senso: la stessa da cui eravamo partiti. Da ben 2500 anni gli uomini hanno scoperto e formulato questa verità. Da allora non abbiamo trovato niente se non – tentando una dopo l'altra tutte le vie d'uscita – altrettante dimostrazioni della conclusione alla quale avremmo voluto sfuggire (Lévi-Strauss 1955, trad. it. 1960, pp. 400-401).

Occorre allora ancora uno sforzo per comprendere il nostro oggetto, il Buddhismo come «religione senza Dio» che nasconde nella sua formulazione paradossale l'esigenza teologica e/o filosofica di comprensione dell'alterità e insieme l'incapacità di uscire dalla propria visione del mondo, lo sforzo missionario di adeguarsi a contingenze culturali diverse e l'impossibilità antropologica di un'autocomprensione critica e comparativa, l'urgenza di una compatibilità imposta dal Verbo che si è fatto carne e

la molteplicità dei linguaggi delle relazioni tra le grandi civiltà. È evidente che siamo di fronte a un eccesso, fino al paradosso, di generalizzazione del concetto cristiano e occidentale di religione, a partire dall'universalismo della teologia. La funzione antropologica delle missioni nella modernità occidentale consiste infatti nell'annunciare alle altre civiltà il «dramma dell'apocalisse cristiana»⁸ e la possibilità di riscatto nella, e con la, storia della salvezza, trasformando le relazioni interculturali in una prospettiva di senso teologico e nello stesso tempo includendole nell'ordine cristiano del mondo. La ricostruzione storica deve quindi partire dall'universalismo cristiano-occidentale e cercare di comprendere il processo di generalizzazione interculturale della modernità messo in moto in maniera sistematica dai missionari, le loro strategie di acculturazione religiosa e civile, le loro prospettive antropologiche prodotte dalla convivenza con «alterità» diverse, sia nella pratica dei rapporti sociali sia nella ricerca di compatibilità simbolica delle differenze che la contingenza imprevedibile della vita impongono al pensiero. Questo non significa sottovalutare degenerazioni politiche inaccettabili o vere e proprie «conquiste spirituali» simbolicamente forzate e moralmente discutibili, ma ricomprendere le loro dinamiche in un contesto storico-comparativo capace di svelare presupposti teologici che diventano tensioni teoriche, comportamenti etnocentrici che diventano compromessi pratici, appartenenze religiose e culturali che diventano meticcianti con regole rituali proprie, modelli di comportamento occidentali che diventano statuti sincretici di convivenza e procedure di adattamento, fino all'elaborazione di regole nuove di comunicazione linguistica e culturale. Quando Desideri parte per il Tibet, le missioni, e i gesuiti in modo particolare, vivono da almeno un secolo in un clima culturale particolare: da un lato devono confrontarsi con le grandi civiltà asiatiche, strutturalmente diverse da quelle del Nuovo Mondo; dall'altro fare i conti con i problemi dell'ateismo in Occidente. È necessario quindi delineare antropologicamente la nuova prospettiva dei missionari, o meglio la loro cosmologia culturale per comprendere la diversa costruzione di un'ortopratica delle relazioni tra civiltà. In questo i missionari sono di diritto e di fatto i primi antropologi della modernità occidentale.

Una cosmologia culturale è un ordine del mondo, cioè un sistema organico di regole che governano i rapporti tra gli uomini e le divinità, degli

8 Nozione demartiniana ormai indispensabile in antropologia e in storia delle religioni, soprattutto quando la ricerca riguarda le relazioni tra civiltà (De Martino 1977).

uomini con la natura e degli uomini tra loro. Ogni rapporto può essere regolato diversamente e/o in determinati aspetti o funzioni che lo caratterizzano, anche se sempre all'interno dell'economia generale del sistema. È possibile chiamare «codice culturale»⁹ l'insieme o il sottoinsieme di regole che ordina un rapporto specifico o un suo aspetto-funzione: se la religione è il codice culturale che regola i rapporti tra gli uomini e la divinità, il diritto è il codice normativo che regola i rapporti degli uomini tra loro, mentre la politica ne regola le dinamiche del fondamento e dell'esercizio del potere, e l'economia lo scambio dei beni. Ovviamente anche i rapporti tra uomini e natura hanno i loro codici culturalmente determinati: basti pensare alla grande differenza tra magia e scienza, tra astrologia e astronomia, tra regole che cercano di comprendere una natura che impone agli uomini i suoi determinismi e quelle che cercano di pensarla per metterla al proprio servizio. Un ordine del mondo è dunque un sistema integrato di codici culturali gerarchicamente ordinati che si pone e si impone prima per necessità sociale – basti pensare ai sistemi di parentela che secondo Lévi-Strauss segnano il passaggio dalla natura alla cultura – e poi per tutte le esigenze simboliche e di valore che da essa derivano: la sua gerarchia interna rende visibile, anche a livello empirico di analisi sociale, la sua prospettiva culturale, che non a caso chiamiamo «visione del mondo». Grazie all'antropologia contemporanea della complessità, utile soprattutto a livello metodologico, è possibile aggiungere che tutti i codici culturali sono storicamente contingenti e antropologica-

9 Uso qui “codice culturale” e non “tratto culturale” dell'antropologia tradizionale per diverse ragioni: 1) ha un valore arbitrario maggiore rispetto all'essentialismo etnocentrico dei vari tratti culturali della culturologia classica (religione, diritto, economia, politica ecc.) che li impone come strutture universali nella classificazione più o meno evoluzionistica delle civiltà; 2) sottolinea la struttura relazionale e comunicativa di ogni sistema socio-culturale; 3) l'arbitrarietà relazionale permette di analizzare meglio e in modo dinamico le relazioni e le relazioni tra relazioni, e quindi le gerarchie tra i vari codici interni di un sistema, evitando la segmentazione dei tratti distintivi; 4) antepone l'ortopratica funzionale e funzionante del vissuto all'ortodossia delle essenze dei valori paradigmatici: è analogo alla nozione di “habitus” del “senso pratico” (Bourdieu 1980 e 1994), ma con l'arbitrarietà tipica della linguistica strutturale. Questo aspetto fondamentale modifica radicalmente la struttura dell'antropologia culturale: un sistema di valori non ha un'autonomia ontologicamente prestabilita, anzi non è altro che la proiezione ideo-logica di regole di comportamento codificate, spesso ritualmente, nella pratica delle relazioni sociali. Non a caso i missionari hanno dato sempre più importanza alle dinamiche ortopratiche, inclusive e generalizzanti del rito che ai tratti distintivi e classificatori dell'ortodossia.

mente arbitrari almeno a tre livelli: possono essere presenti o assenti in un sistema specifico e con un valore sociale variabile; avere funzioni diverse secondo la struttura generale del sistema (si pensi alla religione in civiltà politeistiche o monoteistiche); avere un ruolo di egemonia o di relativa subalternità all'interno del sistema. Ed è proprio la priorità gerarchica e strutturale della religione come codice delle relazioni tra uomini e divinità a caratterizzare l'ordine cristiano del mondo, che sottopone ad essa, e sempre gerarchicamente, sia i codici delle relazioni degli uomini tra loro sia quelli delle relazioni degli uomini con la natura. Di più: la rivoluzione monoteistica a livello teologico inverte la relazione fondamentale tra uomini e divinità e impone a livello antropologico la religione come codice prioritario e gerarchico: la Rivelazione rovescia il rapporto tra gli uomini e le divinità tipico delle civiltà politeistiche nella relazione Dio-uomini, e conseguentemente tutti gli altri codici della vita sono «ordinati» gerarchicamente dalle leggi stabilite da questa relazione fondamentale. La «città di Dio» agostiniana è la versione occidentale e cristiana della rivoluzione antropologica messa in moto dal monoteismo: la nuova religione ordina non solo la politica, ma anche il diritto e tutti gli altri codici culturali della città-civiltà, compresi i rapporti tra gli uomini e la natura. Cosmologia sociale e cosmologia naturale sono ripensate a partire dal codice culturale della religione pensata e vissuta come struttura di senso che fonda e quindi ordina sia la natura sia la cultura: il soprannaturale teologico diventa così meta-culturale nei rapporti degli uomini tra loro e meta-fisico nei rapporti degli uomini con la natura. C'è da aggiungere – e oggi è un'evidenza storica riconosciuta dalle religioni monoteistiche – che non necessariamente la versione cristiana e occidentale è paradigmatica e universale, anche se per molto tempo teologicamente ritenuta tale dall'etnocentrismo religioso dell'Occidente: la storia delle missioni è in qualche modo l'avventura antropologica di questo universalismo costretto a fare i conti con le grandi differenze delle civiltà e delle loro relazioni. L'ordine cristiano (e occidentale) del mondo è per i missionari non solo una prospettiva di senso della vita, con tutte le conseguenze simboliche che questo comporta, ma anche un sistema generale di organizzazione politica e sociale con poteri fondati e leggi prestabilite: la religione non ha solo una funzione ideologica, ma struttura l'«ideo-logica»¹⁰ dei rapporti

10 Augé 1997, tr. it. 2003, pp. 59-79. È la logica generale del sistema socio-culturale che in modo coerente ordina sia le regole dei rapporti sociali e quindi mette in moto i processi

tra civiltà, proprio perché pragmaticamente operativa all'interno della nostra cultura.

E la modernità occidentale comincia con la scoperta del Nuovo Mondo: i missionari cristiani hanno un ruolo fondamentale nella «conquista spirituale» proprio perché annunciano il regno di Dio e nello stesso tempo esportano l'ordine cristiano del mondo. La vera fede è inseparabile dalla civiltà, così come la *sauvagerie* è connessa all'idolatria: da un lato la vera religione che è anche garanzia di progresso e di appartenenza civile, dall'altro le infinite invenzioni diaboliche che condannano i popoli della foresta alla malattia del linguaggio¹¹ e alle disavventure del pensiero. Le foreste lontane confermano il paradigma culturale delle città d'Occidente: se l'*idolatria* è il grado minimo della *religione*, la *sauvagerie* lo è della *civiltà*. Il compito missionario è chiaro: annunciare agli idolatri la vera religione, e nello stesso tempo «ricondurre» i selvaggi a sistemi più civili di vita: le «riduzioni» gesuitiche sono piccole «città di Dio» nella foresta. La formalizzazione teorica e il racconto storico di questo grande processo di conquista non solo spirituale sono evidenti nell'opera di José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590)¹²: il grande gesuita è l'ideo-logo e il vero fondatore delle missioni nel Nuovo Mondo. La priorità è ovviamente la *storia morale* delle relazioni e delle regole sociali sulla *storia naturale* che riguarda gli aspetti fisici e geografici: tutto ovviamente ben sistematizzato con la centralità dell'idolatria, che di fatto diventa la prima forma di religione del mondo. Anzi il Nuovo Mondo conferma l'*episteme* dell'Occidente e il suo ordine cristiano del mondo: non a caso tutta la nostra modernità si sente missionaria della Fede, ma

di istituzionalizzazione, sia la pratica degli scambi simbolici ed è quindi alla base della formalizzazione dei valori: il senso politico del potere e le strutture del senso obbediscono agli stessi principi strutturali, superando le tradizionali distinzioni tra “sociale” e “culturale”. Più che cercare le basi sociali delle costruzioni simboliche o i valori che fondano i modelli di comportamento occorre individuare l'ideo-logica che li unisce nella quotidianità della vita sociale. È evidente che l'ideo-logica rinvia a un ordine del mondo.

11 Il “racconto” sulla malattia del linguaggio dei selvaggi è molto diffuso: essi non hanno le lettere fondamentali della civiltà: Fede, Legge e Re. Chiara la gerarchia tra religione vera e civiltà (specificata nei suoi codici fondamentali del diritto e della politica): è l'ideo-logica dell'ordine cristiano del mondo proiettato nella realtà e nell'immaginario della foresta.

12 La pubblicazione della *Historia* segue non a caso l'altra grande opera di Acosta del 1588, *De Natura Novi Orbis Libri duo et De Promulgatione Evangelii apud Barbaros, sive de Procuranda Indorum salute*, un vero e proprio trattato sulle missioni nel Nuovo Mondo.

anche della Legge e del Re; di diritto e di fatto la prima occidentalizzazione del mondo, anche nel senso di Latouche (1989)¹³, è strutturalmente religiosa. L'antropologia dell'alterità non smentisce, o almeno così ritengono missionari, la storia consolidata dell'Occidente: la *religione* come codice prioritario e gerarchico governa tutti gli aspetti della *civiltà* e le missioni favoriscono il processo di civilizzazione.

La conoscenza missionaria delle grandi civiltà orientali, specialmente della Cina e del Giappone, cambia tutto e mette in crisi l'ordine cristiano del mondo, sia come «*episteme*»¹⁴ sia come orizzonte teleologico della modernità occidentale. Il gesuita Alessandro Valignano, una delle figure più importanti delle missioni in Asia Orientale, scrive:

il Giappone, per indole e costumi, nelle cose, negli affari e nel modo di vivere e in tutto il resto, è così differente e distante sia dall'India sia dall'Europa, che in nessun modo si può capire quale sia il suo stato e quale debba essere il suo governo, se non si dà di esso un'esposizione molto chiara, varia e dettagliata (*Sumario del las cosas de Japon*, 1583, cit. in Boscaro 2008, pp. 87-88)¹⁵.

È necessario conoscere le grandi civiltà dell'Asia per adeguare alle nuove contingenze culturali la prospettiva generale delle missioni e inventare nuove strategie di conversione: Valignano è infatti uno dei più grandi sostenitori dell'*accomodatio* gesuitica (Prosperi 1991, pp. 166-172). I nuovi problemi nascono dalla necessità di rendere in qualche modo compatibili le grandi civiltà asiatiche e l'ordine cristiano del mondo: dopo tutto anche Valignano ha a che fare con il Buddhismo, e Ippolito Desideri utilizza un sapere gesuitico sull'Asia che già ha prodotto effetti sulla società moderna dell'Occidente e sul suo immaginario culturale. Fin dai primi contatti missionari infatti emerge un'alterità impensabile per l'ordine cristiano del mondo e per la sua consolidata gerarchia di codici culturali: almeno oc-

13 Non a caso le missioni delineano la prospettiva intellettuale, il successo pratico e i limiti di ogni tipo dell'uniformazione del Nuovo Mondo.

14 Foucault 1969: è una struttura del sapere storicamente determinata, e sempre inserita in un complesso sistema di relazioni, che rende possibili sia le conoscenze del e sul passato sia lo sviluppo scientifico: essa in qualche modo organizza il sapere di una società e il suo ordine del mondo, e soprattutto preordina il rapporto tra le parole e le cose.

15 La conoscenza è necessaria perché le missioni devono adeguarsi alle nuove realtà: Valignano è non a caso anche l'autore degli *Advertimentos e Avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*, conosciuto come *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*.

corre cercare «adattamenti» funzionali per salvare il salvabile. Prima di tutto queste grandi civiltà vivono e si sviluppano, almeno attualmente, «senza Dio» e sembrano mettere in crisi il rapporto che l'Occidente vive e pensa come strutturale tra *religione* e *civiltà*: se c'è idolatria, essa non è più socialmente vissuta in un contesto selvaggio, ma è diffusa in civiltà socialmente sviluppate e culturalmente sofisticate, anche in quell'arte della *civilité* tanto di moda nelle corti europee del Cinquecento e del Seicento. Uno choc culturale senza precedenti a cui si aggiungono molti altri, soprattutto a livello religioso: la soteriologia del Buddhismo, certamente analogicamente interpretata e spesso distorta, pone problemi al dogma cristiano della salvezza in Dio e grazie a Dio, così come l'etica del Confucianesimo obbliga a riflettere sul rapporto, tutto interno alla religione, tra fede in Dio e fondamenti della morale. Non solo si dissolve la struttura gerarchica tra *religione* e *civiltà*, ma il codice culturale *religione* rischia di perdere autorità e autorevolezza sull'*etica* e sull'*escatologia*. Una vera e propria crisi culturale: da un lato è antropologicamente minacciata la gerarchia che fonda l'ordine cristiano del mondo, con la conseguenza che il codice *civiltà* è più generalizzabile della *religione*, dall'altro la possibilità di una morale e di una salvezza dalle contingenze del mondo e della vita «senza Dio» diventa una destrutturazione interna della *religione*. I problemi sono certamente teologici e filosofici, ma soprattutto missionari: come ripensare la conquista spirituale che ha bisogno di un codice *religione* generalizzabile e soprattutto cristianamente inscindibile dall'*etica* e dalla *soteriologia*, che ne sono in qualche modo i necessari sottocodici interni? L'*accomodatio* è la risposta gesuitica e totalmente missionaria a questi problemi: al di là di ogni elogio della dissimulazione, dal suo grado di apertura antropologica e soprattutto di ortopratica delle relazioni dipendono non solo l'efficacia delle missioni in Asia orientale e la conoscenza occidentale di quelle civiltà, ma soprattutto il nostro immaginario religioso e antropologico dell'Oriente lontano e la possibilità di relazioni con la sua impreveduta complessità.

L'*accomodatio* è la nuova prospettiva antropologica delle missioni gesuitiche per affrontare i problemi storico-culturali posti dalle grandi civiltà asiatiche: non si tratta solo di vestirsi «al modo della Cina» come Matteo Ricci o di imitare i bonzi del Buddhismo zen come Alessandro Valignano, ma soprattutto di ripensare *habitus* e prospettiva intellettuale dell'ordine cristiano del mondo come patrimonio indispensabile di una Chiesa che vuole continuare a essere veramente «cattolica». Il fondamento teologico è in San Paolo e risale alle prime missioni cristiane:

Pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero: mi sono fatto come Giudeo per i Giudei, per guadagnare i Giudei. Per coloro che sono sotto la Legge – pur non essendo io sotto la Legge – mi sono fatto come uno che è sotto la Legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono sotto la Legge. Per coloro che non hanno Legge – pur non essendo io senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo-mi sono fatto come uno che è senza Legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono senza Legge. Mi sono fatto debole per i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto per tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno. Ma tutto io faccio per il Vangelo, per diventarne partecipe anch’io (1 Cor 9, 19-23).

Il gesuita Louis Le Comte cerca a suo modo in Cina di farsi «tutto par tutti», dagli abiti dei letterati che favoriscono la comunicazione con il popolo all’adattamento morale e intellettuale che la missione richiede:

En conservant autant qu’il se peut l’esprit de pauvreté qui est propre de notre estat, nous taschons de nous faire tout à tous, à l’exemple de l’Apostre, pour gagner plus aisément tout le monde à JESUS-CHRIST; persuadez que dans un Missionnaire les vestemens, la nourriture, la maniere de vivre, les coùtumes exterieures doivent toûjours estre rapportées au grand dessein qu’il se propose de convertir toute la terre. Il faut estre barbare avec les barbares, poli avec le gens d’esprit, d’une vie plus commune en Europe, austere à l’excès parmi les penitents des Indes, proprement habillé à la Chine, et à demi-nud dans les forests de Maduré: afin que l’Evangile toûjours inalterable en luy-mesme, s’insinuë plus facilement dans des esprits (Le Comte 1697, I, p. 249).

L’*accomodatio*, operativa e non solo in Cina, ha certamente una funzione missionaria, ma anche aspetti antropologici nuovi e prospettive simboliche interessanti. Prima di tutto occorre dire che l’approccio gesuitico alle altre civiltà resta sempre sistematico e operativo, erudito e artistico, come scrive Le Comte nell’*Avertissement*:

Il faut mesme de l’érudition: et comme un Peintre, pour estre parfait en son Art, ne doit rien ignorer de tout ce qui peut estre exprimé par les couleurs, de mesme, celuy qui entreprend de peindre les moeurs des peuples, et de représenter les Arts, les Sciences, les Religions du nouveau Monde, ne peut toucher avec succès tant de differentes matieres, sans une grande *étendue* de connoissance, et sans avoir en quelque sorte un esprit universel.

Ovviamente la testimonianza diretta rende attendibili le relazioni ge-suitiche, così come la prolungata convivenza con l'alterità ne permette una migliore comprensione, ma è necessaria una visione globale per interpretare correttamente tutti i colori della vita. L'apertura all'alterità è solo una conseguenza: non solo «i missionari gesuiti lasciano l'Europa con i saggi di Montaigne se non in tasca, per lo meno in mente» (Ginzburg 2000, p. 100), ma riescono a mettere in moto una possibilità di pensiero pratico, capace di operare una separazione irreversibile tra l'universalismo della fede e la contingenza della storia sociale dei credenti e non credenti. Tutto è ovviamente funzionale alle nuove missioni di un Oriente lontano, ma comincia qui una visione cristiana della storia non anti-eurocentrica, ma certamente a-eurocentrica. *L'accomodatio* segna di diritto e di fatto una rottura della relazione strutturale e gerarchica tra i codici culturali *religione* e *civiltà* che ha caratterizzato fino ad ora l'ordine cristiano del mondo. Come farsi cinese tra i cinesi, giapponese tra i giapponesi, e soprattutto buddhista tra i buddhisti o confuciano tra i confuciani? Il fine è certamente teologico, ma le risposte sono necessariamente antropologiche, e non possono non avere effetti sistemici sia a livello sociale sia a livello simbolico. L'inalterabilità del Vangelo, per dirla con Le Comte, deve fare i conti con usi e costumi totalmente diversi da quelli occidentali per «insinuarsi più facilmente»: è necessario allora uscire dall'etnocentrismo della società (e in parte della Chiesa) di provenienza per un'avventura interamente nuova. Non solo un semplice adattarsi strumentale alla contingenza delle diversità, ma allontanarsi veramente da un sistema di valori culturali e da modelli di comportamento anche religiosi – si pensi al grande problema dei riti – per entrare in una «crisi della presenza» della vita e del pensiero. *L'accomodatio* è anche ripensare certezze filosofiche, imparare lingue, intuire sistemi semantici, convivere con l'alterità, ma per i missionari è soprattutto salvare la «cattolicità» della fede cristiana dalla e nella contingenza antropologica delle civiltà. Diventa perciò necessario distinguere la *religione* dalla *civiltà*: l'universalismo della prima, teologicamente fondato, non può essere ridotto ed esposto alla contingenza e all'arbitrarietà della seconda, ormai antropologicamente indiscutibili. Dopo tutto l'universalismo soprannaturale della fede trova conferma nella generalizzazione naturale della ragione: l'uno e l'altra non solo sono razionalmente compatibili con le differenze delle civiltà, ma soprattutto pragmaticamente coniugabili con le loro polimorfiche articolazioni. Nell'antropologia missionaria del XVII e XVIII secolo il rapporto tra natura e cultura è fondamentale: da un lato la na-

tura ha un fondamento nella creazione, dall'altro si pone e si impone come fondamento universale delle culture. Le civiltà sono quindi modalità diverse di rispondere ai grandi bisogni naturali degli uomini: gli usi e i costumi degli altri non sono mai pensati e vissuti in termini di relativismo culturale, ma sempre come mediazioni variabili tra l'universalismo naturale e il particolarismo della vita. Non a caso la ragione naturale è garanzia di «cattolicità», e la filosofia (soprattutto la scolastica) diventa la *theologia naturalis* delle missioni: i gesuiti la usano continuamente come struttura di mediazione intellettuale tra universale e particolare, per rendere compatibile la loro predicazione con la contingenza e l'arbitrarietà. L'ortopratica della convivenza con l'alterità è invece fondata su una sorta di «molinismo» missionario: anche la teologia della Grazia subisce un processo di generalizzazione naturale, dal momento che tutti gli uomini hanno la grazia sufficiente per salvarsi, e le missioni devono favorire il processo di generalizzazione culturale della grazia efficace del Vangelo. L'*accomodatio* è allora un sistema globale di mediazione antropologica tra la natura e la cultura: permette di comprendere dall'interno altri ordini del mondo e, come si vedrà, le loro diverse gerarchie di codici culturali, sempre a partire analogicamente dall'ordine cristiano del mondo, che ormai non ha più nulla a che fare con la modernità occidentale.

La rottura del rapporto strutturale tra *religione* e *civiltà* segna anche la rivoluzione antropologica della società europea in termini simmetrici e inversi rispetto alla pratica missionaria: la pace di Westfalia è l'inizio istituzionale di un ordine del mondo non più sottoposto alla religione. I codici culturali della politica e del diritto che regolano i rapporti tra gli uomini, così come il codice della scienza che regola i rapporti tra gli uomini e la natura, non sono governati da fondamenti teologici, ma da strutture e regole autonome, tra l'altro più generalizzabili delle confessioni religiose da tempo in conflitto. Qui è la religione a diventare una scelta particolare di fede e di pratica rispetto alle regole generali del diritto e della politica che ne garantiscono la libertà di esercizio: d'altra parte sono le missioni in Asia a raccontare la possibilità pratica di civiltà «senza Dio» e a favorire, senza volerlo, l'areligiosità, e spesso l'anti-religiosità, del sistema occidentale. La simmetria e l'inversione tra *religione* e *civiltà* sono evidenti: le missioni gesuitiche con l'*accomodatio* salvano l'universalismo della *religione* rendendo contingenti le civiltà; la società europea invece considera contingenti le appartenenze religiose e tende a generalizzare il codice della *civiltà*, servendosi dei suoi sottocodici del diritto, della politica e della scienza. Entrambi i sistemi si servono

antropologicamente del codice della *natura*: per i missionari il suo universalismo e la sua intrinseca razionalità trovano fondamento nel *Sopranaturale*, per la società laica europea l'uno e l'altra sono spiegabili in termini autonomi e autosufficienti, ad esempio con le leggi del diritto naturale e della scienza, che diventano il fondamento indispensabile della razionalità dei moderni. Ovviamente il codice *religione* resta prioritario e gerarchico per i missionari e per la Chiesa, mentre il codice della *civiltà*, con i suoi sottocodici del diritto, della politica e della scienza, diventa prioritario e gerarchico per la *società civile* europea. Anzi essa diventa antropologicamente tale quando comincia a vivere socialmente e simbolicamente in un *ordine civile del mondo* che non a caso è simmetrico e inverso rispetto all'ordine cristiano del mondo, che la Chiesa cerca di esportare nelle altre civiltà. La polemica missionaria con l'ateismo dei moderni concerne prima di tutto queste strutture antropologiche: da un lato la negazione di Dio rischia di dissolvere nel relativismo scettico l'universalismo della ragione naturale, dall'altro i diversi usi e costumi delle civiltà come modelli di comportamento aprono la strada all'immoralità e persino all'impossibilità della vita civile. I pensatori «libertini» possono tranquillamente usare gli stessi strumenti in una prospettiva simmetrica e inversa: la negazione di Dio non è un capriccio filosofico di pochi occidentali, ma è diffusa in molte civiltà, senza conseguenze negative a livello razionale ed etico, come gli stessi missionari possono testimoniare. La ragione naturale ha il suo Essere Supremo che non può essere confuso con il Dio cristiano, e le diverse civiltà elaborano prospettive etiche e strutture di trascendimento nel valore immanenti e naturalmente «umane», senza dover ricorrere alla trascendenza della Rivelazione. Tutti i missionari del XVII e XVIII secolo vivono e lavorano in questa paradossale clima socio-culturale che inverte continuamente i codici culturali *religione* e *civiltà* e le loro gerarchie di senso: i rapporti tra civiltà complesse producono un'inevitabile eterogenesi dei fini antropologica che colpisce prima di tutto gli stessi protagonisti della storia. Desideri vive e lavora in un mondo in cui i missionari che dovevano annunciare il Vangelo ad altri popoli sono diventati in Occidente anche i testimoni dell'ateismo di altre culture, ma anche all'interno di una Compagnia che, grazie all'antropologia pratica dell'*accomodatio*, non si rassegna a un futuro delle *civiltà* senza la *religione*. Simmetria e inversione di questi due codici costituiscono la trama e l'ordito della sua produzione intellettuale, e la sua missione sul tetto del mondo in qualche modo lo obbliga a radicalizzare l'*accomodatio* fino ai limiti del pensiero teologico.

Valignano incontra il Buddhismo in Giappone e propone ai gesuiti forme di adeguamento capaci di rispettare le gerarchie e la dignità dei monaci, a essere in qualche modo i «bonzi della religione cristiana» anche se l'analogia clericale non rinvia a un'analogia religiosa, dal momento che Buddha è un filosofo perverso e i costumi delle varie sette sono riprovevoli e corrotti. Matteo Ricci è invece completamente preso dalla antica religione cinese di un dio unico: «un supremo nume che chiamano Re del Cielo, o Cielo e terra, parendo forse a loro che il Cielo e la terra erano una cosa animata, e che con il supremo nume, come sua anima, facevano un Corpo vivo» e ritiene Confucianesimo, Buddhismo e Taoismo delle «leggi» che hanno dimenticato questa verità originaria. Ovviamente è colpa della corruzione progressiva dei cinesi, e tra coloro che «in questi tempi scappano dall'Idolatria, pochi sono che non cadano nell'Atheismo». D'altra parte, gli aspetti apprezzabili del Buddhismo sono di derivazione occidentale: la «trasmigrazione delle anime di un corpo all'altro» è dovuta a un'antica conoscenza di Pitagora a cui hanno aggiunto «molte altre favole»; e «pare ebbe notizia delle cose della Christianità assai chiaramente, perché parla di un modo di Trinità di tre Dei che vengono ad essere un solo». Il riferimento è alla triade buddhista – Buddha, Dharma, Saṅgha –, ma non diventa una struttura teologica importante per il missionario maceratese, come del resto accadrà anche a Desideri. Anche Ricci critica molto i modelli di vita dei monaci e sottolinea che «questi Ministri sono e sono tenuti per la più bassa e vitiosa gente della Cina», e anche per questo preferisce avere rapporti con la «legge dei letterati» (Ricci, 2000, pp. 90-102). Le Comte spiega l'antico «Sovrano Spirito del Cielo e della terra» cinese ancora con il forte legame tra religione e civiltà, mediato dalle esigenze della politica:

La Religion a toujours eu quelque part dans l'établissement des grandes Monarchies, qui ne peuvent guere se soutenir, si les esprits et les coeurs ne sont fortement liez ensemble par le culte exterieur de quelque Divinité...la Chine hereuse dans ses commencements, que nul autre peuple du monde a puisé presque dans la source, les saintes et les premieres veritez de son ancienne Religion (Le Comte 1697, II, pp. 107-108. 107-108).

Questo popolo «a conservé près de deux mille ans la connoissance du veritable Dieu, et l'a honoré d'une manière qui peut servir d'exemple et d'instruction mesme aux Chrétiens». Poi un lungo processo di degenerazione religiosa e morale con grandi responsabilità del Buddhismo: «Ces

peuples anciennement si sages, si pleins de la connoissance, et si je l'ose dire, de l'Esprit de Dieu, sont enfin pitoyablement dans la superstition, dans la magie, dans le paganisme, et enfin dans l'athéisme» (Le Comte 1697, II, p. 148). Meglio non parlare dei modelli di comportamento:

Au reste ces Bonzes ne sont qu'un amas de toute canaille de l'Empire, que l'oisiveté, la mollesse, la nécessité ont assemblez pour vivre des aumônes publiques. Tout leur but est d'engager les peuples à leur en faire; ils n'obmettent rien pour en venir à bout; et on raconte tous les jours des histoires qui font voir en mesme temps leur adresse et leur fourberie (Le Comte 1697, II, p. 136).

I gesuiti, almeno in Cina, considerano dunque il Buddhismo un'idolatria senza morale: non solo ha contribuito a cancellare nello spirito dei cinesi il nesso tra la religione del Signore del Cielo e la civiltà della grande politica imperiale, ma ha prodotto anche una decadenza del sapere e dei modelli morali di comportamento: in definitiva una «setta senza Dio e senza morale». Meglio starne lontani e praticare l'*accomodatio* con i confuciani: sono più seri, più colti e più attenti all'etica pubblica, dal momento che il loro fondatore «n'a pas esté un pur Philosophe formé par la raison, mais un homme inspiré de Dieu pour la réforme de ce nouveau monde» (Le Comte 1697, I, p. 335).

Il Tibet è un altro mondo e un'altra civiltà. Il gesuita Antonio de Andrade, primo europeo ad attraversare l'Himalaya, è molto colpito dai modelli di vita:

I Sacerdoti, che in linguaggio loro si chiamano Lambàs sono in gran numero; vivono alcuni in comunità come i nostri Religiosi, e altri nelle proprie case come i preti secolari appresso di noi, professano però tutti povertà, onde vivono d'elemosina. È gente di molta buona vita [...]

fino a forzare l'analogia teologica: «riconoscono il misterio dell'incarnazione, dicendo che il figlio di Dio si è fatto uomo: tengono di più il Misterio della Santissima Trinità molto distinto, e dicono che Dio è trino e uno» (Andrade 1627, pp. 34-35)¹⁶. Un anno dopo i suoi confratelli Giovanni Cabral e Stefano Cacella, inviati in Tibet dall'India, sono ricevuti

16 La relazione è pubblicata in portoghese, a Lisbona nel 1626.

dal Re di Utsang, ma sanno bene che i Lama ben istruiti non adorano Buddha come Dio¹⁷. I modelli di vita sono moralmente irreprensibili, ma la fede in un Dio unico non appartiene all'orizzonte del loro pensiero e della loro dottrina.

Sono i problemi del grande viaggio della vita di Desideri: la sua avventura è filosofica e teologica, ma soprattutto «missionaria» nel senso gesuitico di un'ortopratica guidata dalla prospettiva antropologica dell'*acomodatio*. La filosofia tomistica è per lui uno strumento indispensabile per la comprensione interculturale: «la scolastica cattolica in polemica con quella lamaista, ad opera di una delle più lucide e profonde menti che l'Asia abbia mai visto pervenire dall'Europa» (Petech 1952, V, xxiv). Giuseppe Tucci sottolinea:

Non faccia meraviglia se aggiungo che l'opera di Desideri fu in anticipo sui tempi: i segreti della speculazione del Buddhismo del Grande Veicolo, che cominciarono ad essere rivelati dall'erudizione orientalistica degli ultimi anni del secolo scorso, sono già chiari nelle scolastiche architetture logiche della sua relazione (Tucci 1949, p. 204).

La filosofia scolastica di Desideri, come è stato giustamente notato (Pomplun 2011), apre un vero confronto con il pensiero profondo del Buddhismo tibetano, ma riesce a farlo a due condizioni: includere antropologicamente l'alterità in una sorta di universalismo del diritto (*ius gentium*) e del pensiero (ragione naturale), e soprattutto comparare pratiche di vita. Questa filosofia diventa non a caso antropologia ed ortopratica missionaria: solo a partire da analogie esistenziali è possibile immaginare il Sommo Bene (*via eminentiae*) come fine della vita ed orizzonte necessario del pensiero. Desideri è in qualche modo costretto a fare i conti con due paradossi: da un lato dare valore ad una civiltà senza Dio, con tutte le conseguenze che questo comporta a livello teologico, dall'altro non può non constatare che i tibetani hanno elaborato altre ortopratiche della vita capaci di liberarli dalla contingenza del vivere e del morire. E queste strutture esistenziali non solo resistono nel tempo esercitando pressioni sul pensiero e sull'immaginario collettivo, ma hanno una grande importanza a livello istituzionale e politico. Una vera vertigine per la filosofia scolastica, ma

17 Lo dice esplicitamente padre Cacella in una Lettera dal Bhutan del 4 ottobre 1627 (Toscano 1962, p. 664).

soprattutto per la pretesa universalistica della ragione occidentale. Lo shock culturale è troppo forte e l'analogia diventa l'unico strumento di analisi e di confronto: Desideri cerca anche in Tibet «la vera e legittima strada, fuori di cui non v'è altra per arrivare al cielo e al conseguimento dell'eterna felicità» (MITN, V, p. 184) e la trova non solo nella comparazione quasi spontanea tra la Trinità cristiana e i tre gioielli del buddhismo, *Buddha, Dharma e Samgha*, ma soprattutto nella simmetria gerarchica tra *religione e civiltà*, evidente soprattutto a livello istituzionale:

Per dar ragguaglio di quella setta di religione particolarissima, o per dir meglio, di quel miscuglio di dogmi stranissimi che compongono un mostro di religione, a cui non so se n'abbia simile in tutto il mondo, è conveniente dar principio dal capo di essa, che è il Gran Lama, o sia Papa di quelle genti. È dunque da sapersi che nel Thibet vi è una specie di gerarchia, non secolare ma superiore alla secolare, e che è tutta in ordine alla religione di que' popoli e per così dire viene a corrispondere al nostro governo ecclesiastico. Capo di questa gerarchia è il Gran Lama, che è come il Gran Pontefice del Thibet e d'altre cieche e superstiziose nazioni, ed è il capo ancora di tutti gl'altri minori Lama (MITN, VI, p. 115).

Il parallelismo trinitario è tanto antropologicamente azzardato quanto teologicamente pericoloso: anche se le strutture del Buddhismo possono richiamare Gesù Cristo, la religione come ordine e una forma di comunità-chiesa, è troppo evidente l'assenza della dimensione trascendente. Il missionario deve ammettere il suo errore:

Chi afferma che il *Buddha*, il *Dharma* e *Sangha* sono il Bene Supremo, non ha capito il significato di Bene Supremo, non basta aver sentito dire con le orecchie che quelli sono il Bene Supremo [...] Proprio per questo, se uno non comprende il significato del vero Bene Supremo, e lo conosce solo per aver udito il nome, e non ha fede e non aspira ad Esso, per lui hanno valore il *Samgha*, il *Dharma*, il *Buddha*, cioè i mezzi, la via, l'illuminazione (OTID, IV, p. 268).

L'inversione radicale annulla di fatto l'analogia soprattutto in una prospettiva teologica e teleologica, che, come si vedrà, hanno una grande importanza nell'opera di Desideri. Anche la «gerarchia superiore alla secolare» segna un ordine del mondo, ma rinvia a un «mostro di religione» che non ha fondamenti su cui «appoggiare» i vari culti e tutto il com-

plesso rituale della vita. Il sistema delle credenze infatti, pur adeguato a una civiltà molto sviluppata e ben guidata anche a livello politico, è pieno di errori a cominciare dalla

metempsicosi, o sia dalla trasmigrazione dell'anime. Una tal metempsicosi vien da essi chiamata un giro imbrogliatissimo e inestricabile e un mar interminabile e senza fondo, e ciò a causa d'un'infinità d'ideali e fantastici travagli dai quali se la fingono composta (MITN, VI, p. 166).

Un vero e proprio labirinto di errori che collega la vita e la morte e viceversa, senza

alcun giudice supremo che distribuisca il premio ai buoni e condanni i malvagi e prescriva loro le pene e i meritati castighi. Vogliono dunque che senza veruna sentenza d'alcun giudice e senza la disposizione d'alcun supremo regulator del mondo, in vigor del puro loro merito trovino i buoni il premio e dovuto e proporzionato alle loro virtù; e in vigor del proprio demerito trovino i cattivi il castigo dovuto e proporzionato ai propri peccati (MITN, VI, p. 184).

In definitiva un sistema escatologico autosufficiente e fondato sull'immanenza che di fatto inverte ogni gerarchia «superiore alla secolare»: anche l'ordine del mondo governato dal Papa tibetano non ha quindi un fondamento religioso e meno ancora una legittimazione teologico-politica. Il rapporto tra *religione* e *civiltà* rischia di saltare a causa di un'altra inversione radicale, questa volta della necessaria trascendenza del fondamento nell'immanenza autoreferenziale della condizione umana. L'ortodossia teologica gioca brutti scherzi ermeneutici quando pretende di diventare visione universale del mondo, e Desideri è costretto a riconoscere che i rapporti tra gli uomini e quelli degli uomini con la natura sono pensati e vissuti «senza Dio». Nella *Relazione* insiste sull'ateismo del lamaismo proprio a partire dal culto:

non ostante che i Thibetani abbiano tempj, statue, preghiere e sacrificj, e per conseguenza ancorchè abbiano varj oggetti che riconoscono per capaci di invocazione, d'adorazione e di sacrificj, contuttociò propriamente non ammettono, né pur nel modo degli altri gentili, espressamente alcun Dio, poichè in veruno di tali oggetti da loro venerati, invocati e adorati non riconoscono alcuna divinità, non riconoscendo in veruno di tali oggetti alcuna virtù creativa

dell'universo [...] né ammettendo in veruno di tali oggetti alcun poter supremo e universale sopra tutto il mondo, a chi che sia di loro particolare e per cui da tutti gli altri si distingue (MITN, VI, p. 210).

Non si tratta solo di un'assenza rituale del Dio della fede, ma anche di «un ente a sé» della ragione e della filosofia scolastica: «L'errore primario della setta dei Thibbettani e la scaturigine di tutti gli altri falsi dogmi che credono è il negare positivamente, direttamente e espressamente l'esistenza d'alcun ente a sé, increato, indipendente, e d'alcuna causa primaria e universale di tutte le cose» (MITN, VI, p. 194). Siamo inoltre lontani da ogni forma, anche stravagante, di politeismo:

i Thibetani secondo la loro setta o religione non solamente escludono affatto l'esistenza della vera divinità, ma né pur riconoscono alcuna falsa e mostruosa divinità, come comunemente l'ammettono altre molte idolatre nazioni dell'Asia (MITN, VI, pp. 206-207).

Da un punto di vista razionale, a livello generale sembra smentita l'universalità della teoria che ritiene che «non vi sia alcuna nazione nel mondo sì inculta e sì barbara che non riconosca in qualche modo alcun essere supremo e alcuna specie almeno di favolosa e per lo più anche mostruosa divinità» (MITN, VI, p. 206), a livello locale non solo è messa in discussione l'idea di un Dio creatore, ma soprattutto entra in crisi la relazione strutturale tra *religione* e *civiltà* che governa l'ordine del mondo. L'assenza di un'idea di Dio vanifica l'universalismo del principio di causalità e rende autonoma e autosufficiente la concezione della vita e della storia. La causa di questa inversione di codici, ai limiti dell'asimmetria razionale e del disordine culturale, è ovviamente il demone che illude gli uomini e mette loro «innanzi agli occhi un chaos, illimitato e un immenso mare senza fondo di trasmigrazioni infinite senza principio» (MITN, VI, p. 195): la conseguenza è un disordine della vita individuale e dei rapporti sociali. Desideri è convinto che le diverse religioni possono sostenere idee e credenze contraddittorie, e perciò una sola deve venire dal Dio vero, e questo vale anche per ogni forma di soteriologia: si può certamente tradurre, – ed è una vera e propria *accomodatio* semantica! – il concetto cristiano di «immortalità» con quello locale di «non contaminazione da nascita e morte», di «soprannaturalità» con quello di «al di sopra di tutte le regole e metodi», pensare la «salvezza» in termini di «grande Beatitudine», di perfetta «Illuminazione», ma

È stato necessario che l'Ente Supremo stesso desse, e proprio lui stesso insegnasse, il cammino della dottrina che fa raggiungere la salvezza e cioè la religione che porta le anime umane nella grande Beatitudine; e se L'Ente Supremo stesso l'ha dato e proprio lui stesso l'ha insegnato, farà risplendere sempre più la luce della pura verità (OTID, I, p. 232).

Se razionalmente è impossibile separare la Causa efficiente da quella finale, a livello esistenziale è assurda la pretesa di immaginare una religione salvifica «senza Dio» e soprattutto più religioni con una funzione così importante: «L'Ente Supremo di sua volontà, l'Ente Supremo stesso ci ha fatto dono del cammino che ci conduce alla perfetta 'illuminazione' [...] perciò non vi sono più religioni e neppure ve ne sono due, ma una sola» (OTID, I, p. 238). Come mai allora il Buddismo tibetano cade in questa trappola dell'immaginario e inverte ordini di priorità così elementari? E soprattutto: è un vero ateismo? E il suo ordine del mondo è ancora pensabile nei termini di una religione che indica una prospettiva alla vita individuale e governa in qualche modo la storia collettiva? E se questo non accade, qual è la funzione dell'autorità dei lama?

Desideri cerca di rispondere filosoficamente alle prime domande e poi affronta il grande problema delle seconde con una sottilissima strategia di *accomodatio* missionaria. L'etica e la soteriologia del lamaismo sono legati alla strutturale contingenza della vita, all'impermanenza degli uomini e delle cose, alla interdipendenza senza scampo che costituisce ogni elemento con le sue relazioni e le relazioni con altre relazioni. L'interdipendenza è una sorta di contingenza nella sincronia così come la contingenza è un'interdipendenza nella diacronia: la vita umana obbedisce a questa doppia condizione di crisi strutturale della permanenza; in Tibet non c'è ontologia, non c'è quindi uno spirito della storia e meno ancora un orizzonte di senso capace di garantire prospettive e possibilità di soluzioni. Il Dio della metafisica occidentale non può neppure essere pensato: La Causa prima distruggerebbe il principio universale dell'interdipendenza, la sua Trascendenza negherebbe la contingenza, la sua eternità vanificherebbe l'impermanenza, la sua ontologia forte spezzerrebbe la lunga catena delle relazioni e delle relazioni tra relazioni. Si ha quasi l'impressione, anzi il timore fondato, che la profondità del pensiero possa coincidere con l'abisso del nulla, di fronte al quale ogni ragione deve fare rinunciare all'idea di un Dio che dal nulla crea tutte le cose. Nella *Essenza della dottrina cristiana* Desideri, prima di illustrare le virtù teologali, i dieci comandamenti, i precetti della Chiesa e i vizi capitali, è costretto a chiarire l'esigenza di Assoluto che si nasconde nel relativo, del

Necessario nel contingente, dell'Indipendente nel dipendente, opponendo l'Occidente cristiano al Buddhismo tibetano (OTID, II, pp. 155-178). E questo vale prima di tutto per la vita degli uomini, come Desideri cerca di dimostrare servendosi di categorie dei propri interlocutori:

Se è vero infatti che le nascite sono un effetto del *karma*, è evidente che tutti gli esseri viventi hanno avuto un inizio, perché nati in conseguenza del loro *karma*. Quindi se tutti gli esseri viventi – secondo il vostro sistema – hanno avuto inizio perché nati in conseguenza del loro *karma*, allora la loro nascita non può essere da 'senza inizio'. Rimane dunque assodato che tutti gli esseri viventi perché dipendenti dal loro *karma* hanno avuto un inizio (OTID, III, pp. 155-156).

D'altra parte, il mondo non è un insieme strutturato di apparenze, un fenomenismo senza sostanza, una vacuità di tutte le cose senza un Esistente in sé e per sé: «Noi possiamo conoscere che v'è un Esistente da se stesso, perché solo ammettendo che v'è un Esistente da se stesso, troviamo giusto tutto, anche la dottrina della *śūnyatā*» (OTID, III, p. 204). *L'origine degli esseri viventi* è dedicata alla dimostrazione della necessità di un Esistente come necessariamente Indipendente anche per chi crede nella serie indefinita delle interdipendenze, con una conclusione che tocca direttamente il Buddhismo:

Si deve quindi ammettere la possibilità di un esame al di fuori della conoscenza relativa, altrimenti vien distrutto il relativo, non si capisce più il relativo. E allora diventa assurda anche la meditazione degli 'Illuminati' perché essa è basata sulla conoscenza della condizione assoluta; e diventa assurda anche la salvezza cioè il raggiungimento dello scopo finale; e diventa assurda l'analisi delle due verità assoluta e relativa (OTID, III, p. 298).

Desideri apre in termini acculturativi un confronto con la logica tibetana e ne forza filosoficamente la struttura e la funzione, ma ritiene suo dovere farlo:

E proprio per dimostrare che non v'è motivo alcuno per contraddire la mia dottrina, io agli Studiosi Tibetani, in lingua tibetana, ho rivelato e spiegato un nome degno di rispetto, il nome e di quell'unico Signore Supremo, sacro, assoluto, esistente da se stesso (OTID, III, p. 214).

Il missionario Desideri deve portare il Dio della fede cristiana o l'Ente Supremo della ragione occidentale tra i tibetani, ma in quanto antropo-

logo della modernità¹⁸ deve anche cercare di spiegare agli europei ordini del mondo diversi, la loro logica e soprattutto ciò che può rinviare in qualche modo alla «religione». E qui scopriamo un altro paradosso: i tibetani non riconoscono Dio, ma non sono atei:

Che se taluno così mi replicasse: dunque voi venite a dir che i Thibetani sono atei? Ciò pare una proposizione molto capricciosa, sì perchè pare non potervi essere nel mondo alcuna nazione che faccia espressamente professione d'ateismo, sì perchè un tale asserto verrebbe a contraddire manifestamente all'assunto che di sopra vi siete proposto di dar notizia della loro religione. [...] Se per ateo voglia intendersi persona o gente che né *signate et reflexe* (per seguir a parlar con la scuola) né *implicite et confuse*, e di più nè teoricamente nè praticamente in modo veruno riconoscano una qualche o vera o falsa divinità; in tal caso dico non meritarsi, a mio giudizio, i Thibetani l'obbrobrioso titolo di atei, ed io per me in questo senso non so riconoscerli per tali. Dico dunque che non ostante che i Thibetani in teoria, speculativamente *et reflexe*, non solo non ammettono, ma di più escludano ogni divinità, contuttociò confusamente, in pratica *et implicite* l'ammettono e lo riconoscono. Par questo un paradosso, ma non è tale (MITN, VI, 208).

A livello antropologico e comparativo è evidente l'inversione dell'inversione che mira a ricostruire la simmetria, forse persino l'omologia teologica, tra ordine cristiano del mondo e cosmologia tibetana, ma il passaggio dalla teoria filosofica e teologica alla pratica esistenziale e missionaria produce un'*accomodatio* originale ed efficace. Il paradosso è il prodotto intellettuale dell'ortodossia teologica che può giocare brutti scherzi ermeneutici, e può essere risolto solo con una ortopratica capace di adattarsi alle esigenze della vita e persino all'impermanenza del pensiero. Grazie a questo cambiamento radicale di approccio, che è anche un'implicita critica all'etnocentrismo teologico occidentale, Desideri raggiunge due risultati teoricamente e teoreticamente imprevedibili: da un lato non permette agli atei d'Occidente di utilizzare strumentalmente la sua testimonianza missionaria, dall'altro comprende meglio la vita dei tibetani e soprattutto li inserisce in qualche modo nell'universalismo della religione e dell'ordine cristiano del mondo. L'assenza di fondamenti filosofici e teologici non comporta necessariamente la mancanza di un ordine sociale, di un senso della

18 Ho già analizzato questo aspetto del viaggio di ritorno di Desideri in Gasbarro 2018.

vita e della morte, di rituali capaci di superare la contingenza. Se la struttura istituzionale della Chiesa è servita a Desideri per comprendere i «religiosi» tibetani, la ritualità cattolica indispensabile per la salvezza diventa modalità operativa di analisi dell'«ethos del trascendimento» (De Martino 1977, pp. 668-684) del Buddhismo locale. Per il missionario anche qui gli uomini devono avere una via d'uscita dalla contingenza terrena, un dover essere del valore come fondamento dell'esserci, o almeno uno strumento che permetta di andare oltre l'esistenza e di superare il dolore, un rituale di riscatto capace di creare una valorizzazione intersoggettiva. Infatti per Desideri il paradosso non è tale per tre ragioni pratiche. La prima è implicita nel rituale: gli oggetti di rifugio, di invocazione e di adorazione, anche se non sono divinità, hanno le proprietà tipiche delle divinità come la beatitudine, onniscienza, onnipotenza, beatitudine, e quindi «di chi altro son o posson esser proprie sì fatte perfezioni, e in chi altro possono mai ritrovarsi se non in Dio». La seconda:

Più ancora dicono i Thibetani che nessuno è valevole a sbarazzarsi da se stesso, sì dai mali di colpa come da quelli di pena, né di arrivar alle virtù e molto meno alla perfezione, ma che ognuno ha in ciò bisogno dell'aiuto di qualche oggetto di rifugio e d'invocazione. Che altro è ciò, se non ammettere infatti quella divinità che per altro negano e positivamente escludono (MITN, VI, p. 208).

La terza ragione pratica tende a ripensare la Causa efficiente con la Causa finale e cerca di affrontare il problema di Dio con la deontologia:

l'ammetter essi un principio universale di tute l'altre cose, cioè il merito e il demerito (nel che non convengono con i Manichei che ammettevano un principio buono per tutte le cose buone e un principio malo per tutte le cose male) e parimente l'ammetter essi un'esatta invariabile inflessibile e necessaria remunerazione d'ogni ancorchè minimo bene, e punizione d'ogni benchè minimo e leggierissimo male; e finalmente l'ammetter essi un ultimo supremo, sommamente beato e eternamente durabile e immutabil fine di tutte le cose ragionevoli. [...] Solamente mi basta qui il far conoscere che quelle cieche genti senza punto accorgersene ammettono infatti e confusamente riconoscono quella divinità, che con parole negano e con fallacie escludono (MITN, VI, p. 209).

L'ortopratica del rituale sostituisce l'ortodossia della fede e delle credenze, l'ethos del trascendimento supera i limiti della ragione filosofica, il

dover essere della vita si impone anche nell'assenza dell'ontologia occidentale, l'*accomodatio* missionaria diventa antropologia della complessità capace di ripensare le relazioni tra civiltà. Questo Dio delle pratiche, «implicitamente» presente nella retorica e nell'apologetica missionaria, a partire dal «Dio sconosciuto» annunciato da San Paolo all'Areopago a coloro che lo adorano senza conoscerlo (At 17, 23), acquista qui un valore transculturale. I buddhisti tibetani per il missionario sono tutto il contrario degli atei occidentali: la loro condotta di vita è eticamente regolata e si impongono un ethos del trascendimento a partire dall'impermanenza, pur non avendo una chiara idea di Dio, mentre i nostri liberi pensatori rifiutano coscientemente Dio per delegittimare ogni fondamento della morale e abbandonarsi esclusivamente alle contingenze della storia. Sono atei devoti che hanno molto da insegnare anche ai cristiani che «talora non giungono a fare altrettanto per il vero Dio che adorano» (MITN, VI, p. 102). E soprattutto possono mostrare al mondo il miracolo religioso della loro ragion pratica:

Se ben si consideri tutto il sin qui riferito sistema della religione del Thibet, quantunque in ordine alle massime che propone da credersi sia affatto erroneo e pestifero, contuttociò in ordine alle regole, dettami e direzioni che propone alla volontà in ordine alla pratica, non solamente non è alieno dalle regole d'una ben ordinata ragione, ma parmi ancora molto lodevole, o dirò anche più, da ammirarsi, mentre non solamente prescrive la fuga dai vizj, né solamente inculca la vittoria di tutte le passioni, ma di più ancora insinua l'amor e la stima alla virtù, e quel che è più da stupirsi, indirizza l'uomo ad una umanamente sublime ed eroica perfezione. Tant'è vero che di tanti e tali lumi ha Dio fornito l'uomo anche nel puro stato naturale, che non solo sono sufficienti, ma anche abbondanti per inclinarlo alla fuga del male e per ispingerlo all'amor del bene e all'acquisto delle virtù (MITN, VI, p. 292).

Desideri comprende che il Buddismo tibetano non è una metafisica, e che quindi il suo ordine del mondo ha come codice prioritario la morale, al punto da conoscere bene i vizi capitali come causa degli altri peccati, da cui tendono ad allontanarsi con una vera e propria ascesi. Questa grande analogia di modelli di comportamenti rinvia certamente al molinismo della teologia gesuitica, in aperto contrasto con il giansenismo (Passavanti 2014, p. 134), ma anche a una pratica adeguata dell'*accomodatio* che riesce a riformulare *in loco* problemi teologici tradizionali. Essa infatti parte dalla complessità della vita sociale e dalle pressioni che

questa esercita sul pensiero: il suo carattere sistematico è di fatto un'antropologia che riesce a coniugare la comparazione analogica, imposta dall'*episteme* cristiana e occidentale, con quella sistematica e differenziale che vuole cercare di comprendere i diversi ordini del mondo. La continua conoscenza *sul campo* dell'alterità obbliga in qualche modo a trovare regole di convivenza sociale e di compatibilità simbolica delle differenze prima nel quotidiano della vita e poi nelle strutture del pensiero. Desideri non si «adatta» teologicamente all'ateismo del Buddhismo tibetano come a una concezione che tradisce solo il pensiero, ma cerca di «accomodare» le sue particolari modalità di espressione a un contesto sistematico di regole di vita. Egli prima di tutto vive integralmente il suo rapporto con l'alterità, e solo per questo è in grado di elaborare una sintesi esistenziale tra regole morali e dinamiche del simbolico e dell'immaginario. *L'accomodatio* risolve il paradosso teoretico in originalità rituale, la contraddizione teologica in simmetria religiosa.

Il quarto volume delle *Opere tibetane* ha da questo punto di vista un'importanza strategica: *Il sommo bene e il fine ultimo* ha una struttura interamente pratica e segna i punti di compatibilità tra Cristianesimo e Buddhismo tibetano, a partire dalla comparazione tra le specifiche «crisi della presenza» e dai rispettivi riscatti culturali che per un missionario non possono non essere religiosi. Dio è Causa finale, il sommo bene a cui devono aspirare gli uomini che vivono nella contingenza e nella vacuità, e soprattutto il fine ultimo che giustifica ogni Rifugio, ogni Illuminazione, ogni fine che si pone e si impone come trascendimento della vita e della morte: il confronto antropologico diventa più sereno. Vacuità e contingenza occidentale, teoreticamente lontane, sono analoghe a livello esistenziale e richiedono una forza capace di trascenderle, perciò l'esistenza di un Ente Supremo non contraddice la dottrina della vacuità così come la trascendenza cristiana non contraddice la contingenza storica dell'Occidente:

La conoscenza dell'esistenza di una Natura fondata sulla propria entità, accresce la conoscenza che le cose sono vuote di natura propria. Se uno non arriva alla ferma persuasione d'una Entità esistente da se stessa, allora non può capire la dottrina del vuoto di natura nelle cose (OTID, IV, p. 199).

Incausato e contingenza hanno lo stesso rapporto: l'esistenza del primo giustifica la pratica e la comprensione della seconda, così come l'esistenza di un Essere permanente rende possibile il ciclo continuo delle cose im-

permanenti, a partire proprio dalla vita umana. Buddismo tibetano e Cristianesimo possono allora incontrarsi nella grande impermanenza-contingenza e confrontare le proprie prospettive di valore come accade nella banalità delle cose quotidiane: «Un ago quando è attratto dalla calamita, abbandona tutti gli altri aghi e si attacca ad essa: così sarà del saggio che si concentrerà tutto in quella singolare Entità che lo ha attirato a sé» (OTID, IV, p. 251). Allora è necessario ripensare tutto in termini di prospettiva finale:

Il *Sangha* è composto da coloro che, sicuri di essere entrati nella via che conduce al Bene Supremo, si sforzano di raggiungerlo. Alla radice di questa costruzione sta il fatto di aver presentato il *Dharma* come la via per raggiungere la meta che è la prima suprema cosa preziosa, cioè la buddità e d'aver presentato gli 'illuminati' come coloro che già hanno raggiunto il Bene Supremo (OTID, IV, p. 266).

Una vera e propria compatibilità antropologica: è difficile dire se Desideri parla delle pratiche tibetane in termini cristiani o del Cristianesimo con il vocabolario del Buddismo, ma è certo che anche i lama abitano e vivono in una città pellegrina sulla terra.

È quindi necessario ammettere l'esistenza di un puro "Luogo di Rifugio" ed escludere che esso possa esser tale perché invocato. La sua esistenza non è in dipendenza della persona che in lui cerca rifugio. Ed è anche necessario ammettere che tale perfetto Rifugio esista indipendentemente e cioè sia basato su se stesso, dato che, come si è visto, poté rivolgersi a lui l'uomo che fu originato per primo (OTID, IV, 290-291).

Tutta la trattazione inserisce la pratica del Buddismo nella prospettiva cristiana e viceversa, con la finalità comune di trascendere la vita umana troppo immersa nella vacuità e nella contingenza. L'antropologia e la storia delle relazioni tra civiltà ci insegnano che il trascendimento nel valore è possibile anche solo con le strutture immanenti del pensiero e dell'immaginario, così come ogni ethos culturale ha la funzione di ricreare la coscienza di una presenza efficace e duratura nella storia, ma per un gesuita del Settecento tutto questo è impossibile e impensabile senza la religione. La forzatura comparativa tra Buddismo e Cristianesimo ha anche lo scopo di generalizzare questa funzione a livello antropologico: in definitiva il raggiungimento del Sommo Bene costituisce per l'uomo la perfetta felicità:

V'è una sola entità e non più entità al di sopra di coloro che compiono perfette azioni virtuose. Il significato di Bene Supremo oggetto delle aspirazioni di coloro che praticano perfette virtù deve essere ritenuto tale per la sua stessa essenza, perché se non fosse così, sarebbe inutile qualunque sforzo per raggiungere il Bene Supremo (OTID, IV, p. 325).

La morale individuale e collettiva è inevitabilmente legata a un'aspirazione all'aldilà della vita, l'etica è anche escatologia salvifica, l'Ente-Essere Supremo diventa Sommo Bene: l'*accomodatio* alle, e delle, pratiche trasforma la lontananza ontologica di Dio in vicinanza deontologica, l'impensabile della ragione in bisogno esistenziale. L'attrazione è di fatto irresistibile:

Il ferro a contatto con la calamita viene spontaneamente attirato verso di essa: allo stesso modo quando uno che possiede la sublime sapienza si incontra con la Suprema Bontà, spontaneamente viene attirato a lei. Negare ciò è errato. Chi ha praticato perfetta virtù e la sublime sapienza e colui che è il Bene Supremo si attraggono l'un l'altro e avviene come un fuoco bruciante che trasforma il ferro e lo arroventa (OTID, IV, p. 328).

Il Bene Supremo è il Dio delle pratiche dei tibetani: se il demonio ha impedito una coscienza esplicita del divino – *infernal dottrina e diabolica religione* – i tibetani hanno una morale e, a loro modo, un ethos del trascendimento che non può non far pensare a un'escatologia. Per Desideri tutto questo è l'implicita ammissione di una presenza strutturale di Dio e l'esplicita consapevolezza di una «religione» pratica. Per il missionario in Tibet: se il Dio che salva della fede o l'Ente Supremo della ragione teoretica possono non porsi in termini universali, l'esperienza di campo e la conoscenza della vita quotidiana dei buddhisti permettono di immaginare il Bene Supremo come un universale della ragione pratica e della religione. Questa religione infatti non solo stabilisce un ordine sociale, ma governa anche la prospettiva morale e la necessaria ritualità della vita: i lama occupano il centro istituzionale e simbolico della cosmologia culturale tibetana perché di diritto e di fatto sono i maestri della religione. Il gesuita parte quindi dall'universalismo della teologia e della Chiesa «cattolica» per generalizzare l'ordine cristiano del mondo: non riesce a farlo con la teologia dogmatica e con la filosofia scolastica e ricorre all'*accomodatio* rituale della religione. Di fatto prima e di diritto poi la religione, almeno a livello esplicito – anche storico ed empirico –

è più generalizzabile dell'idea di Dio e perciò governa gerarchicamente ogni civiltà. In definitiva il Buddhismo tibetano non mette in discussione l'ordine universale della Chiesa, all'interno del quale si muovono i missionari per annunciare Dio come Bene Supremo. È questa coscienza a rendere «soavi tutte le fatiche, sudori, stenti e pericoli [...] in quindici anni in sì penosi viaggi e in sì scabrose missioni» (MITN, VII, p. 105): è la serenità di chi sa che il viaggio tra le civiltà non finisce con l'antropologia della differenza. L'appartenenza universale alla religione garantisce un altro tipo di uguaglianza e, come dimostra l'esperienza tibetana, inserisce la vita in una prospettiva di salvezza dalla contingenza e dalla vacuità.

L'effetto antropologico è straordinario e sconvolgente: non solo il Buddhismo tibetano è una «religione senza Dio», ma tutta la modernità lo riconosce come «religione» tout court. Ovviamente non è solo l'effetto dell'opera Desideri, per molto tempo sconosciuta, ma la sua missione ci permette una riflessione storica su questo paradosso del nostro modo di rapportarci alle altre civiltà. A livello antropologico l'*accomodatio* gesuitica in Tibet consiste nell'adattamento pratico e cosciente ai codici prioritari e gerarchici di quella civiltà, anche a costo di mettere tra parentesi, momentaneamente e strategicamente, la teologia dogmatica: la cosmologia culturale è di fatto governata dalla morale e da una forma particolare di soteriologia, codici culturali che non hanno bisogno di una teologia esplicita. Essi sono assunti, in analogia all'ordine cristiano del mondo, come sottocodici forti della religione per legittimare e generalizzare la sua funzione prioritaria e gerarchica sulla civiltà. L'assenza della teologia è riscattata proprio dalla presenza e dall'importanza strategica di questi codici prioritari e gerarchici, che non a caso servono a ripensarla in termini pragmatici. Il Buddhismo tibetano è allora una religione perché, come il Cristianesimo in Occidente, ordina la vita e la morte della civiltà tibetana: l'universalismo della religione è garantito più dalla sua funzione culturale e rituale che dal suo fondamento teologico. L'opera dei missionari è così legittimata senza sconvolgimenti di ordini del mondo: in definitiva possono limitarsi a dare una prospettiva teologica a un mondo che già ha un ordine implicitamente cristiano, ad annunciare ai tibetani un «dio che non conoscono». E possono farlo servendosi strategicamente prima di tutto di quei codici prioritari e gerarchici: Desideri studia i testi, discute con i lama, impara la lingua dei tibetani, frequenta i potenti della politica e la gente comune, perché l'*accomodatio* missionaria è prima di tutto convivenza sociale e confronto tra diversi ordini del mondo. Solo dopo aver individuato codici culturali e gerarchie di senso è possibile

governare i processi acculturativi: il Dio cristiano può essere accettato in Tibet solo se ripensato tramite la morale e la ritualità della vita del Buddhismo. Gli effetti sono almeno due: da un lato Desideri comprende bene i codici prioritari e gerarchici del Buddhismo e li utilizza strategicamente nella sua missione, dall'altro li vive e li pensa come strutture religiose. *L'accomodatio* è così uno strumento di comprensione antropologica delle altre civiltà come ordini del mondo, ma a patto di pensarle prioritariamente come «religioni». Almeno in Desideri, ma forse in qualche modo anche a partire da Desideri, il Buddhismo tibetano è comunque «religione» perché l'ordine cristiano del mondo così lo pensa, in questi termini lo conosce, e come tale lo costituisce antropologicamente. L'opera di Desideri consegna alla coscienza storica della modernità la conoscenza del Buddhismo tibetano, e, anche grazie a lui, noi sappiamo oggi che questa «religione senza Dio» è un'invenzione culturale cristiana.

Il paradosso teologico e la particolarità dell'esperienza missionaria espongono Desideri a critiche da parte dei cappuccini, dogmaticamente intransigenti e praticamente poco aperti all'etica civile e alle pratiche rituali locali. Non solo una questione di stile missionario e/o di approccio pratico (Passavanti 2014, pp. 172-183), ma una vera e propria allergia teologica alla *accomodatio* e alle sue aperture antropologiche: una sorta di etnocentrismo religioso che lega indissolubilmente l'annuncio del Vangelo al paradigma culturale (e implicitamente occidentale) dell'ordine cristiano del mondo. Non si tratta quindi solo di opporre il buonismo caritatevole di missionari che si servono della medicina del corpo per salvare l'anima dei tibetani al rigore intellettuale di chi discute con i dotti e con i potenti per arrivare alla conversione del popolo, ma soprattutto di riflettere sulle possibilità di comprensione antropologica di un'alterità allergica alla conversione. Di fatto Desideri si ritrova all'interno della più generale controversia dei riti: i cappuccini chiedono a Propaganda Fide di risolvere la difficile convivenza missionaria e nel gennaio del 1721 il gesuita riceve una lettera del Generale della Compagnia che gli ordina di lasciare il Tibet¹⁹. Tutto è sistematicamente coerente e storicamente comprensibile. La controversia dei riti è la chiara conseguenza antropologica dell'*accomodatio* nelle civiltà complesse dell'Asia: riguarda infatti non solo i riti specifici

19 Propaganda Fide affida definitivamente le missioni esclusivamente ai cappuccini il 29 novembre 1732, un anno prima della morte di Desideri.

in senso stretto, ma soprattutto la loro funzione sociale e simbolica e conseguentemente la loro struttura, dogmaticamente inaccettabili se staccate radicalmente dal vero culto del vero Dio. L'esempio tibetano può aiutarci a entrare nel sistema più generale e a comprendere antropologicamente dinamiche più complesse. Desideri è sempre molto attento agli oggetti rituali e cerca di valorizzarli nella prospettiva del Bene Supremo, cioè di inserirli nella verticalità di un culto non previsto dalla pratica diffusa. Questa attenzione fa parte di una strategia più vasta: il gesuita conosce bene la funzione degli oggetti rituali all'interno del codice prioritario e gerarchico dell'ordine tibetano del mondo e perciò ne valorizza la struttura, così come accade con i potenti della politica e dell'ordine sociale e con i lama che governano il sistema simbolico e l'ethos del trascendimento. Desideri comprende bene i codici prioritari del sistema culturale e vuole in qualche modo «ricodificare» il messaggio cristiano per «inculturarli» nel Buddismo tibetano, anche a costo di privarlo dei sottocodici arbitrari – o almeno tali appaiono a chi cerca un vero confronto con l'alterità – che caratterizzano la religione in Occidente. Il missionario vive prima e pensa poi l'*accomodatio* come antropologizzazione della teologia, come ortopratica inevitabilmente rituale dell'ortodossia del pensiero. Per i gesuiti tutta la civiltà e tutte le civiltà devono essere gerarchicamente sottoposte alla religione, e quindi occorre adattarsi alle strutture e ai rituali «civili», per reinserirli pragmaticamente nella giusta gerarchia verticale dell'ordine cristiano del mondo. Per i cappuccini in Tibet, come per i cardinali di Propaganda Fide, la civiltà deve restare quella dei sottocodici della Chiesa «cattolica» occidentale, quindi subordinata agli imperativi della fede e dell'ortodossia, che escludono ogni formulazione alternativa dell'ordine cristiano del mondo come idolatrica e diabolica. I riti cinesi e malabarici come la grande ritualità pratica del Buddismo tibetano, proprio perché mettono in moto codici prioritari di civiltà non riconducibili alla fede cristiana, sono immanenti e quindi vere e proprie idolatrie del senso, mentre per i gesuiti essi possono diventare il luogo di convivenza pratica e di mediazione antropologica tra diversi modelli di vita socio-culturale: infatti si può costruire un ordine divino del mondo rendendo culturali e religiosi i riti autonomi e civili che segnano le appartenenze importanti della vita. Dopo tutto anche nella pratica del Buddismo tibetano il rito mette in comunicazione il relativo con l'assoluto, la contingenza con il trascendentale, il finito con l'infinito, la vita degli uomini con la necessaria Illuminazione. Da buoni missio-

nari della Controriforma, i gesuiti comprendono l'importanza antropologica del rito e ne gestiscono la struttura funzionale e sistemica. Con la pratica della convivenza e con l'intelligenza della flessibilità del pensiero essi riconoscono l'universalità del rito come strumento efficace di riscatto dalla contingenza e dalla banalità del quotidiano, come luogo strategico dell'ethos del trascendimento e della produzione dei valori, come ortopratica necessaria di ogni civiltà. Perciò nei riti e con i riti vogliono cercare un incontro-mediazione capace di salvare l'universalità della religione: dopo tutto in tutti i rituali della vita si entra come diversi e si esce come uguali. Chi crede nella grazia efficace dei sacramenti e nel miracolo della transustanziazione non può non valorizzare la forza simbolica e il potere di transignificazione dei riti civili: non a caso sono i luoghi fondamentali dell'inclusione sociale, della compatibilità simbolica delle differenze, dell'efficacia visibile e concreta delle regole e delle relazioni, della produzione sociale dei valori. La controversia dei riti è allora molto di più di uno scontro interno alla Chiesa sulle strategie missionarie: non solo rinvia al rapporto politico e istituzionale tra strategie diverse di evangelizzazione e varie forme di colonialismo occidentale, ma anche alle strutture antropologiche della nostra *episteme* e del nostro immaginario che non sa fare a meno della generalizzazione di *religione* e *civiltà*. Come è noto, la controversia si chiude con la condanna della tolleranza civile e della *accomodatio* dei gesuiti, ma la dogmatica applicazione dell'ordine cristiano del mondo da parte della Chiesa istituzionale diventa inevitabilmente intolleranza antropologica che blocca per molto tempo le relazioni tra religioni e civiltà. Anche l'ordine civile del mondo della modernità occidentale si allontana sempre più da quello religioso della Chiesa: sono ormai diversi gli orizzonti istituzionali e sociali, le prospettive simboliche e di valore, e conseguentemente anche i rituali che ne segnano le regole e il senso.

Desideri è troppo convinto della sua conquista antropologica per rendersi alle polemiche interne della Chiesa: il voto di obbedienza non comporta la rinuncia alle buone ragioni dell'*accomodatio* e alle convinzioni della coscienza, così come la dogmatica «cattolica» non può trasformare la missione in etnocentrismo e l'alterità in *sauvagerie* idolatrica. Egli è così costretto a vivere la propria «crisi della presenza», fisicamente pericolosa e spiritualmente devastante, provocata dal viaggio in mondi inesplorati della vita e del pensiero: il viaggio di ritorno è più duro e sconvolgente di quello di andata, perché ogni seria coscienza civile dell'alterità spezza le certezze dell'identità religiosa, e obbliga il pensiero a rifare

i conti con la complessità dell'esistenza umana. Desideri lo fa almeno in due modi. Il primo è storico-antropologico: raccomanda all'Occidente la necessità del confronto con il Tibet e con l'ateismo, di «deporre lo strepito degl'Europei circoli, e delle filosofiche Cattedre ed accorrer tutti alla Missione del Thibette, per qui impiegare li giorni e le notti intiere in confutar l'ateismo» (Bargiacchi 2006, pp. 111). Tutta l'Europa moderna cristiana dovrebbe avere la missione di combattere l'ateismo – per un missionario l'ordine cristiano del mondo dovrebbe caratterizzare l'intera civiltà occidentale –, ma tutto questo significa anche una generalizzazione intellettuale della pratica dell'*accomodatio*. Il secondo è la serenità gesuitica della coscienza che rende «soavi tutte le fatiche, sudori, stenti e pericoli [...] in sì penosi viaggi e in sì scabrose missioni incontrati e sofferti» (MITN, VII, p. 105): per un missionario del XVIII secolo, come per ogni antropologo di oggi, ogni avventura nella diversità è il viaggio della vita.

Il messaggio complessivo è estremamente moderno: le grandi civiltà possono essere comprese solo a partire dall'ortopratica, anche per andare oltre la filosofia occidentale, come scrive Giangiorgio Pasqualotto:

Com'è noto, il buddhismo, quando parla di 'essere coscienti', di 'presenza mentale', di 'attenzione', non intende mai riferirsi a operazioni solo mentali o a contenuti solo concettuali, ma indica fenomeni e processi che si attuano innanzitutto nella pratica meditativa. Così, anche per quel che riguarda la percezione dell'impermanenza, non si tratta soltanto di capire intellettualmente la necessità logica e ontologica di tale qualità, ma si tratta soprattutto di sperimentare la sua presenza attiva in ogni tratto e in ogni aspetto dell'esistenza (Pasqualotto 2008, pp. 208-209).

Sono le pratiche a insegnarci che la verità non risiede totalmente in nessuna civiltà ed esclusivamente in nessuna religione ufficiale, ma si nasconde negli interstizi dei sistemi sociali, nelle periferie delle culture in contatto tra loro, nei «nonluoghi» dell'immaginario e del simbolico che governano ritualmente ciò che chiamiamo il senso della vita. Dalla compatibilità di queste differenze apparentemente inconciliabili sono nate sia le grandi istituzioni del diritto e della politica sia le invenzioni sublimi delle arti. Occorre imparare a cercarla oggi adeguando alle esigenze del nostro tempo sia la struttura del viaggio di andata e di ritorno sia i bagagli intellettuali e sociali: al di là di ogni universalismo religioso e di ogni generalizzazione di ordini del mondo prestabiliti, è sempre più necessaria un'antropologia capace di mettere in pratica una continua *accomodatio* del pensiero.

Bibliografia

- Andrade A. de, 1627, *Relatione del novo scoprimento del Gran Cataio, ovvero regno del Tibet fatto dal P. Antonio di Andrade Portoghese della Compagnia di Giesù l'anno 1624*, Roma.
- Augé M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à l'anthropologie de la répression*, Paris, tr. it. 2003, *Poteri di vita, poteri di morte. Introduzione a un'antropologia della repressione*, Milano.
- Bargiacchi E.G., 2006, *Ippolito Desideri S. J. alla scoperta del Tibet e del buddhismo*, Pistoia.
- Bargiacchi E.G., 2007, *Ippolito Desideri S. J. Opere e bibliografia*, Subsidia ad Historiam Societatis Jesu, Roma.
- Boscaro A., 2008, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone*, Venezia.
- Bourdieu P., 1980, *Le sens pratique*, Paris.
- Bourdieu P., 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, tr. it. 1995, *Ragioni pratiche*, Bologna.
- De Filippi F. (edited by), 1932, *An Account of Tibet. The travels of Ippolito Desideri, 1712-1727*, with an Introduction by C. Wessels S.J., London.
- De Martino E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino.
- Foucault M., 1966, *Les mots et les choses*, Paris, tr. it. 1967, *Le parole e le cose*, Milano.
- Gasbarro N., 2018, *Ippolito Desideri: Anthropologist of Modernity*, in «Buddhist-Christian Studies», 38, pp. 83-95.
- Ginzburg C., 2000, *Le voci dell'altro. Una rivolta indigena nelle isole Marianne*, in Id., *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, pp. 87-108.
- Gruzinski S., 1988, *La colonisation de l'imaginaire Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI-XVIII siècle)*, Paris, trad. it. 1994, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico coloniale*, Torino.
- Latouche S., 1989, *L'occidentalisation du monde. Essais sur la signification, la portée et les limites del'uniformisation planétaire*, Paris, trad. it. 1992, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Torino.
- Le Comte L., 1697, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 2 voll., Paris.
- Lévi-Strauss C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris, tr. it. 1960, *Tristi tropici*, Milano.
- Lubac (de-) H., 1952, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris.

- Maraini F., 1984, *Quel gesuita che scriveva in tibetano*, in «La Nazione», domenica 16.12, Firenze, p. 3.
- MITN v. Petech L. (a cura di), 1952-1956.
- OTID v. Toscano G. (a cura di), 1981-1989.
- Pasqualotto G., 2008, *Oltre la filosofia. Percorsi di saggezza tra Oriente e Occidente*, Costabissara (Vicenza).
- Passavanti M., 2014, *Ippolito Desideri. Un gesuita tra i lama del Tibet*, Milano.
- Petech L. (a cura di), 1952-1956, *I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal* (MITN), (vol. II de “Il nuovo Ramusio”. Raccolta di viaggi, testi e documenti relativi ai rapporti tra l’Europa e l’Oriente, a cura dell’IsMEO, direzione scientifica Giuseppe Tucci, Roma. Parti I-IV, *I cappuccini marchigiani*, 1952-1953; parti V-VII, *Ippolito Desideri S. I.*, 1954-1956.
- Pomplun R.T., 2011, *Natural Reason and Buddhist Philosophy: The Tibetan Studies of Ippolito Desideri*, in «History of Religions», 50, 4, pp. 384-419.
- Prosperi A., 1991, *Il missionario*, in Villari R., *L’uomo barocco*, Roma-Bari.
- Puini C., 1904, *Il Tibet (Geografia, storia, religione, costumi) secondo la relazione del viaggio del P. Ippolito Desideri (1715-1721)*, in *Memorie della Società Geografica Italiana*, X, pp. LXIV+402.
- Ricci M., 2000, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, direzione di P. Corradini, a cura di M. Del Gatto, Macerata.
- Said E., 1978, *Orientalism*, New York, tr. it. 1999, *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*, Milano.
- Toscano G., 1962, *Pensiero buddhista e pensiero cristiano* in «Fede e civiltà», 60, 8, pp. 641-741.
- Toscano G., 1977, *Alla scoperta del Tibet*, Bologna.
- Toscano G. (a cura di), 1981-1989, *Opere tibetane di Ippolito Desideri S. J.* (OTID), 4 voll.: 1981, vol. I, *Il “T’o-rans” (L’Aurora)*; 1982, vol. II, *Lo “Snin-po” (Essenza della dottrina cristiana)*; 1984, vol. III, *Il “Byun k’uns” (L’origine degli esseri viventi e di tutte le cose)*; 1989, vol. IV, *Il “Nes legs” (Il sommo bene e fine ultimo)*, 1989, Roma.
- Tucci G., 1940, *L’Italia e gli studi tibetani*, in «Civiltà. Rivista bimestrale della Esposizione Universale di Roma», I, 2, pp. 75-85.
- Tucci G., 1949, *Italia e Oriente*, Milano.
- Tucci G., 1986, *Le religioni del Tibet*, Roma.
- Watt A.W., 2015, *Buddhismo. Religione senza religione*, Milano.

Parvoice, cegueira, desatinos e patranhas:
le religioni orientali
viste e interpretate da Fernão Mendes Pinto

Guia Boni

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades,
Muda-se o ser, muda-se a confiança;
Todo o mundo é composto de mudança,
Tomando sempre novas qualidades.
(Luís Vaz de Camões, *Rimas*, 1595)

Je n'enseigne point, je raconte.
(Montaigne, *Essais*, III, 2, 1595)

Abstract

Fernão Mendes Pinto traveled to the East for twenty-one years, moving from India to Japan. Returned home in 1558, after waiting in vain for court reward, he moved to Almada and began to write his memoirs, the *Peregrinação*: 226 chapters in which he recounts his adventures and dwells upon describing institutions at that time almost unknown in Europe. Among the many issues debated, there are religions. Islam is dismissed in few words, usually of blame. As

per the other religions, he is more insightful, describing them in the smallest details although unavoidably concluding his analyses with the words: «*parvoice, cegueira, desatinos, patranhas*», that is foolery, blindness, blunders and lies. The most common word is blindness, also used by “pagans” when accusing the Portuguese not so much because they follow a religion different from theirs, but because they justify their wrongdoings with the name of God.

Keywords

Fernão Mendes Pinto, Peregrinação, letteratura di viaggio, religioni

«Se puoi vedere, guarda. Se puoi guardare, osserva»: vedere, guardare, osservare con questo climax messo in epigrafe, e tratto dal fantomatico «Livro dos conselhos», José Saramago apriva il suo *Ensaio sobre a cegueira* per descrivere in chiave allegorica una società che aveva smarrito il bene dell'intelletto, la luce della coscienza.

Oltre quattro secoli prima, in un momento altrettanto tormentato per il Vecchio Continente, Fernão Mendes Pinto (1509/11-1583), connazionale del premio Nobel, si avvaleva del termine cecità per descrivere, dopo attenta osservazione, le religioni in cui si era imbattuto nel corso del suo lungo peregrinare in Oriente, durato 21 anni (1537-1558). Servendosi di vista, sguardo e osservazione mise poi per iscritto, di ritorno in patria, la propria testimonianza che subito diede adito a una polemica, non ancora sopita, sulla veridicità dell'opera. Diatriba del tutto miope, come mette in guardia Sanjay Subrahmanyam, riferendosi a un episodio fantasioso riportato da un testo malese, riguardante la conquista di Malacca: «After all, this text too is an artefact, and must signify something to the Malays who produced it. It does show a point of view at least» (Subrahmanyam 2005, p. 21). Inutile, quindi, accapigliarsi sulla dicotomia vero/falso da cui non riusciremo mai a tirarci fuori; l'elemento fondamentale resta la testimonianza: «Al limite non esiste un documento-verità. Ogni documento è menzogna. Sta allo storico non fare l'ingenuo» (Le Goff 1978, p. 46).

Basterebbe mettersi nei panni di un uomo che verso i trent'anni lascia il Portogallo per andare in cerca di fortuna in Oriente: «decisi di imbarcarmi per l'India, seppur con pochi mezzi, disposto ad accettare la buona o cattiva sorte a me riservata»¹ (1) e che vi fa ritorno 21 anni dopo: «Volle Nostro Signore che arrivassi sano e salvo alla città di Lisbona il ventidue settembre dell'anno 1558» (226) dopo essere stato fatto 13 volte prigioniero e 16 o 17 volte venduto (1 e 226). Destino comune a un gran numero di portoghesi, sin dalla metà del XV secolo, quando prese il via «l'epoca delle scoperte», come testimonia la farsa di Gil Vicente *O Auto da Índia* del 1509. Un uomo deciso ad andar in cerca di fortuna altrove, visto che la patria non gli prospettava nulla di meglio.

1 Tutte le traduzioni sono dell'autore e tratte dalla edizione in preparazione per la casa editrice Quodlibet di Roma.

Fernão Mendes Pinto e gli altri

Eppure la *Peregrinação* gode di una posizione privilegiata, vuoi per la sua ampiezza e compiutezza (226 capitoli), vuoi per l'itinerario seguito dal protagonista (un continuo andirivieni durato 21 anni che dall'India lo porta fino in Giappone), vuoi per le avventure e disavventure che accompagnano questi inarrestabili spostamenti e infine per lo sguardo attento e curioso che Fernão Mendes Pinto riserva di volta in volta su quanto lo circonda, siano essi popoli, costumi, usanze, merci, architettura, agricoltura, giustizia, personaggi, religioni o altro. Insomma, passateci il paragone, Fernão Mendes Pinto è un Malinowski *ante-litteram*, un antropologo sociale che analizza, con metodo induttivo, l'adattamento di una società al suo ambiente.

Non si limita per giunta a descrivere quanto visto, ma talvolta cede la parola agli indigeni, fornendo anche la prima testimonianza di come erano giudicati i suoi connazionali dagli autoctoni. Famosi gli episodi in cui cinesi (83), tartari (119) e giapponesi (223) deridono i portoghesi per il modo famelico in cui mangiano, buttandosi sul cibo, senza far uso delle bacchette; oppure quando viene stigmatizzata l'incomprensibile quanto inusitata rissosità che li spinge a litigare tra loro per inezie, mettendo a repentaglio la propria vita (115, 118, 132, 137).

La capacità di comprendere l'altro, di immedesimarsi, senza temere di mettere alla berlina il proprio paese, la ritroviamo anche nei confronti della religione cristiana, quando l'autore cede la parola a un nativo per rimproverare ai portoghesi la palese contraddizione tra azioni e parole, esemplificando l'adagio «predicare bene e razzolare male». Come scriveva già Alfredo Margarido nel 1983: la grande e definitiva novità di Fernão Mendes Pinto risiede nel non conformarsi alla censura, sia essa di palazzo o ecclesiastica, e tanto meno all'autocensura (Margarido 1987, p. 24). Una libertà tanto sfacciata da passare indenne dalle maglie della censura inquisitoriale che nel 1603 concede il *nihil obstat*, come leggiamo nella licenza firmata del frate domenicano, Manuel Coelho, il cui nome compare spesso come predicatore durante i famigerati *Auto-da-Fé* (Peireira 1978, p. 289):

Questo libro il cui titolo è peregrinazione di Fernão Mendez Pinto non contiene nulla di contrario alla nostra santa Fede o ai buoni costumi e alla loro salvaguardia, anzi è una storia molto bella, piena di varietà e novità di cui molti si riterranno soddisfatti perché la novità (come dice il Filosofo) diletta e la varietà come afferma S. Agostino elimina

il tedio, ragion per cui si può stampare. A S. Domingos di Lisbona, 25 maggio 603.

Certo, Fernão Mendes Pinto sorvola sull'unico punto che avrebbe giocato a suo sfavore: l'entrata e uscita dalla Compagnia di Gesù (1554-1556) di cui restano due lettere scritte ai confratelli (Malacca, 1554 e Macao, 1555) e un documento del 1556 che riporta: «il primo ad aver abbandonato la Compagnia è stato un fratello portoghese che il padre maestro Melchior portava con sé dall'India, ha lui stesso chiesto al padre di uscire, fa di nome Fernão Mendes, portoghese, era mercante in India e fu congedato nell'anno 1556» (Catz 1983, p. 121). Anche in questo caso, potremmo parlare non di autocensura, ma di semplice rispetto o cautela. Se ne avesse scritto, avrebbe dovuto dare le sue ragioni magari scomode.

Il valore aggiunto della *Peregrinação* risiede non solo nel fatto che Fernão Mendes Pinto, nei dialoghi, talvolta riporta le parole altrui, ma addirittura, avvalendosi della conoscenza delle lingue orientali (come dimostrano le innumerevoli citazioni della sua opera nel *Glossário Luso-Asiático* di Dalgado), riesce a carpire come venivano descritti i suoi connazionali. Nel capitolo 41, per esempio, i portoghesi si ritrovano in Indocina. Alcuni battelli, staccandosi dalla costa, si fanno avanti per vendere viveri. Gli occupanti delle imbarcazioni, capitando su gente del tutto nuova, diffidenti, si dicono tra loro:

Grande novità è quella con cui oggi Dio ci rende visita. E voglia nella sua bontà che questa nazione barbata non sia quella che, mossa da profitto e interesse, spia la terra come mercanti e poi la assalta come ladri. Rifugiamoci nella foresta prima che le scintille di questi tizzoni sbiancati sotto il candore cinereo dei loro volti, brucino le case che abitiamo e incendino i campi da noi lavorati, come sono soliti fare in terre straniere (41).

La nomea di fingersi mercanti per poi rivelare il loro vero intento, furto e razzia, ha in questo caso preceduto i portoghesi, ma ricorre anche altrove: in Cina (68 e 78) o nelle Ryūkyū. In queste isole, viene narrato un episodio in cui la contraddizione tra parole e azione svela l'ironia che pervade l'opera. Dopo l'ennesimo naufragio, i pochi superstiti sono fatti prigionieri dagli abitanti del posto, i Lequio. Il sovrano è bendisposto nei confronti di Fernão Mendes Pinto e compagni, ma viene sobillato da un corsaro cinese, vittima delle scorrerie portoghesi, il quale li accusa – come già nel capitolo 41 – che «era nostro costume spiare una terra,

facendo finta di essere mercanti per poi tornare come ladri, uccidendo e devastando tutto quello che ci ritrovavamo davanti» (140). Accusa che costerà loro cara, infatti il re decide di metterli a morte, per poi esporre le spoglie a mo' di avvertimento. Grazie, tuttavia, all'intervento delle donne e a un sogno premonitore, il sovrano dà loro la vita salva, pur rifiutandosi di vederli «perché non mi è consentito, essendo io re, di incontrare gente che, pur conoscendo il bene di Dio, ne usi poco la dottrina, avendo per abitudine di prendere ciò che appartiene agli altri» (142). Eppure, incurante di averla scampata bella e dimentico della generosità degli abitanti, Fernão Mendes Pinto si affretta a dare informazioni sull'isola affinché i suoi connazionali un domani la possano conquistare, confermando con candore il bisimo del corsaro cinese e del re:

se un giorno Dio Nostro Signore volesse ispirare la nazione portoghese – innanzi tutto e principalmente per esaltare e diffondere la sua santa fede cattolica e poi per il grande profitto che ne potrebbe trarre – a tentare la conquista di questa isola, sappia dove mettere i piedi e quanto può guadagnare con la sua scoperta e quanto facile sarebbe conquistarla (143).

Si delinea così la figura del protagonista che racconta senza infingimenti le altrui malefatte e anche le proprie nella *Peregrinação* che si contraddistingue per la sua dimensione esistenziale autentica.

Fernão Mendes Pinto e la sua *Peregrinação*

La maggior parte delle notizie su di Fernão Mendes Pinto le ricaviamo dal primo capitolo della *Peregrinação* in cui rapidamente, a mo' di prologo, l'autore racconta quanto accaduto prima della partenza dell'India e cosa lo abbia indotto a mettersi in viaggio. Nei restanti 225 capitoli, il protagonista narra le peripezie capitategli in terre d'Oriente e il ritorno in patria, anch'esso trattato alla svelta (226).

Il volume, così come ci è giunto, fu pubblicato nel 1614 e ancora oggi, in mancanza del manoscritto, non sappiamo se ci furono interventi da parte dell'Inquisizione. Ma tutto lascia supporre che, nonostante i 31 anni trascorsi dalla morte di Fernão Mendes Pinto (1583) e la pubblicazione della *Peregrinação* (1614), non ci furono grandi manomissioni perché il testo fila coerente, le avventure si concatenano con logica, senza lacune che potrebbero far pensare all'intervento di mani estranee, tanto più che ricostituire un testo di tali dimensioni sarebbe stata una fatica improba.

Probabilmente il messaggio cristiano presente nell'opera, le continue invocazioni a Dio per ringraziarselo nei momenti di pericolo e ringraziarlo a pericolo scampato, nonché l'onnipresenza dei peccati a giustificare le disgrazie non diedero adito a sospetti, come lo dimostra il nullaosta del padre Duarte Coelho, riportata sopra.

Dalle avventure e disavventure del protagonista, comunque, il lettore ricava il ritratto di un uomo capace di tirarsi fuori dalle avversità, avvalendosi delle conoscenze che via via va accumulando. Anche dal punto di vista religioso, vedremo che, privo di qualunque scrupolo nei riguardi delle altre fedi, non risparmia neanche la propria, ricorrendo con sagacia alla parola dei gentili per criticare l'operato dei cristiani.

In un contesto tanto variopinto e pieno di spostamenti (India, Indonesia, Siam, Cocincina, Cina, Ryukyu, Giappone...), la *Peregrinação* ci appare più che come una autobiografia, un *reportage*, così come l'ha definito Ryszard Kapuscinski:

Il genere che cerco qui di definire è il reportage letterario basato sull'esperienza di pluriennali viaggi per il mondo. Il reportage ha di solito molti autori ed è grazie a un'usanza invalsa da tempo che firmiamo un testo solo con il nostro nome. In realtà si tratta forse del genere letterario più collettivo che esista, giacché alla sua nascita contribuiscono decine di persone: gli interlocutori incontrati sulle strade del mondo che ci raccontano la storia della loro vita o della società alla quale appartengono (Kapuscinski 2016, p. 9).

L'opera di Fernão Mendes Pinto sin dal titolo offre peraltro un'ambiguità semantica tra il secolare vagabondare e il religioso pellegrinaggio. Andando a consultare le definizioni dei primi dizionari portoghesi, vi troviamo: «muoversi per terre straniere» (Bluteau 1728, p. 416), «viaggiare per istruzione o devozione» (Moraes 1789, p. 432) oppure «viaggiare per devozione o per terre straniere» (Pinto 1832, p. 105). Il titolo presenta quindi un'elusività che anticipa il gioco a rimpiazzino presente nel testo, in cui forse l'autore strizza l'occhio al lettore avveduto, smarcandosi dalla censura.

Prima di affrontare la visione che Fernão Mendes Pinto offre delle varie manifestazioni religiose in cui si imbatte nel suo lungo peregrinare, è necessario per non cadere in speciose polemiche ribadire che non si può giudicare con gli occhi di oggi quanto avvenuto quasi cinquecento anni fa. I portoghesi, come tutti gli occidentali che si avventuravano in Oriente in cerca di fortuna, erano in balia della sorte e qualunque giu-

dizio morale sul loro operato rischia di scadere in facile ideologia. Anche perché l'autore è il primo a esserne consapevole, come leggiamo nelle parole pronunciate dal governatore delle isole Ryūkyū dopo il naufragio dei portoghesi e il loro arresto:

E allora quello che dicono di voi? Negherete che chi conquista non ruba? Che chi forza non uccide? Che chi domina non offende? Che chi brama non ruba? Che chi opprime non tiranneggia? Nondimeno tutte queste cose si dicono di voi e vengono date per verità. Sembra che Dio lasciandovi cadere dalla sua mano, dando licenza alle onde del mare di affogarvi sotto di sé, lo abbia fatto più per integrità della sua giustizia che per abuso nei vostri confronti (140).

La storia, nel caso di Fernão Mendes Pinto, non è scritta dai vincitori, ma da chi, in una sequela di vicissitudini, tenta di riportare a casa la pelle e nel suo caso vi riesce. La spietatezza dei portoghesi la ritroviamo anche nelle guerre in cui si affrontano le altre popolazioni, come il re di Birmania che si accanisce su Saw binnya a Martaban (150-152) o contro la regina di Prome (154-155) o gli Avá... Tutto è all'insegna dell'occhio per occhio dente per dente. I portoghesi tentavano di stanziarsi in un territorio che non era il loro, venendo da lontano e andando in cerca di quello che la patria matrigna non offriva. Anche in questo caso sarà un gentile – il vecchio tartaro Raja Benão – a bollare la condizione miserabile dei portoghesi che si mettevano in viaggio, come vedremo in seguito (122).

Nel campionario umano e culturale che di volta in volta Fernão Mendes Pinto incontra, la religione gioca un ruolo abbastanza importante, ma non predominante. Per semplificare si possono stabilire tre categorie: Islam, altre religioni e Cristianesimo. L'etichetta della seconda è volutamente generica perché il protagonista vi entra in contatto in modo del tutto imprevisto, senza riuscire a distinguerle. Riguardo al Cristianesimo, se si esclude il lungo episodio dedicato a Francesco Saverio (203-218) per il quale non nasconde la propria ammirazione, probabilmente alla base del suo ingresso nella Compagnia di Gesù, il suo giudizio è talvolta tagliente. Tranne quando in modo del tutto fortuito scova in terra straniera piccole comunità di credenti che praticano, per ragioni di sopravvivenza, un intimo Cristianesimo. È il caso dell'incontro con la figlia del primo ambasciatore in Cina Tomé Pires, Inês de Leiria (91), con Vasco Calvo, compagno di prigionia sempre di Tomé Pires (106-107) e in rare altre occasioni. Si tratta beninteso di momenti ricchi di *pathos*, quasi epifanici in cui i portoghesi si sentono quasi di ritorno a un focolare domestico.

Fernão Mendes Pinto e l'Islam

È quasi superfluo dire che l'Islam – l'altra religione monoteista presente nella *Peregrinação* – si raffiguri come il nemico per antonomasia, vuoi per motivi storici legati alla *Reconquista*, conclusasi in Portogallo nel 1249, ma nel resto della Penisola Iberica nel 1492, vuoi per ragioni contingenti. Nel momento in cui i portoghesi consolidano il loro potere in Oriente, soprattutto grazie ad Afonso de Albuquerque (1503-1515), parallelamente l'Impero ottomano raggiunge in quegli stessi anni la sua massima espansione, diventando l'acerrimo nemico del Portogallo, aiutando di volta in volta i vari regni che si oppongono al dominio dei portoghesi, come per esempio gli Aceh.

Nei riguardi dell'Islam, nemico giurato, Fernão Mendes Pinto non prova – contrariamente a quanto accade altrove – alcun tipo di curiosità o interesse. Il pericolo ottomano si profila sin dal secondo capitolo, quando, una volta partiti da Lisbona, tre delle imbarcazioni sulle cinque che componevano la flotta vengono dirottate verso Diu, dove si paventava l'arrivo del Turco, cioè Solimano, per vendicare la morte del sultano Bahadur, provocata dal governatore Nuno da Cunha.

In due occasioni, l'autore si sofferma a raccontare episodi legati alla fede musulmana e, in entrambe, l'obiettivo è screditarla. Nella prima, usciti dal porto di Massaua, scorgono tre imbarcazioni, cui si avvicinano troppo prima di capire che si tratta di galeotte turche. Cercano di sottrarsi, ma hanno la peggio e i superstiti vengono portati a Mokha nello Yemen, imprigionati e poi messi all'incanto (5 e 6). Mentre si accingono al primo bando, il *caciz* Moulana «giunto con altri dieci o dodici della maledetta setta» chiede che i portoghesi siano dati in elemosina alla Mecca, ma interviene un giannizzero che, avendo preso parte alla cattura, si oppone, rivendicando a sé e ai propri compagni morti e vivi il premio con le seguenti parole:

E se, come dite, non volete andare a mani vuote per corrompere per vostro tornaconto i *caciz* della Mecca, fatelo col patrimonio lasciatovi da vostro padre e non con i prigionieri che sono costati la vita di chi è già sepolto e, a noi, ancora vivi, un'infinità di sangue di cui non vedo chiazza la vostra *cabaya* come voi invece vedete la mia e quella dei poveri soldati qui presenti (6).

A questa risposta scoppierà una rivolta durata 13 giorni alla fine dei quali il Moulana e tutta la sua famiglia finiranno squartati e gettati in mare.

Allo scoccare della scintilla, i portoghesi non troveranno di meglio che ritirarsi alla chetichella in galera, lasciando i nativi trucidarsi. Soffermandosi su quest'episodio, l'autore getta discredito sulla moralità dei capi religiosi islamici, avidi e corrotti, e la sua presa di posizione risulta chiara dagli aggettivi che adopera per descrivere i due personaggi in questione: il soldato «uomo ammodo e molto stimato», mentre l'atteggiamento del Moulana è giudicato «arrogante» e le sue parole «sconvenienti e provocatorie».

Viceversa, in un altro episodio, Fernão Mendes Pinto si ritrova, in modo del tutto incongruo, a combattere a fianco dei musulmani contro il re di Panarukan che ancora non si era convertito all'Islam. Il protagonista si trova nelle isole della Sonda per fare commercio, quando sopraggiunge un'ambasciatrice del re di Demak che ordina al sovrano di prepararsi per entrare in guerra contro il regno di Panarukan. Il re chiede ai portoghesi di accompagnarlo promettendo laute prebende, «ragion per cui non c'era motivo di sottrarsi» (172) e così anche Fernão Mendes Pinto si ritrova a cingere d'assedio un re cui riserva parole di ammirazione, giovane, coraggioso, ben voluto dai suoi e dai forestieri, reo di un unico misfatto: non volersi convertire all'Islam. L'autore ci riporta la discussione che avviene a corte, cui per forza di cose non può aver assistito, trovandosi fuori dalle mura tra gli assediati. Lo stratagemma letterario ha uno scopo ben preciso: screditare la religione musulmana. Infatti, gli uomini a fianco del giovane sovrano, per convincerlo a fare un'incursione, gli prospettano che:

se la fortuna fosse stata loro avversa nella sortita contro i nemici, sarebbe stato il male minore e un trascurabile affronto rispetto a vedere il loro re assediato da gente tanto abietta e vile, la quale, contro ragione e giustizia, voleva per forza obbligarli a lasciare la fede in cui i loro genitori li avevano cresciuti e accettarne un'altra che da poco quegli altri avevano adottato su consiglio e incitamento dei *faraz* che riponevano la loro salvezza nel lavarsi il deretano, non mangiare maiale e sposare sette mogli. Era chiaro e ovvio per le persone sagge che Dio era loro sfavorevole e non li avrebbe minimamente aiutati poiché lo offendevano col pretesto della religione e con ragioni scombinare volevano per forza che il re si facesse moro e suo vassallo (173).

Nonostante le sproporzionate forze in campo, grazie al loro coraggio gli assediati avranno in un primo momento la meglio (174-176), dopo di che, ormai stremati, la sorte (o provvidenza?) andrà loro incontro con la fortuita uccisione del re di Demak (177).

I conflitti con i musulmani sono innumerevoli, ma Fernão Mendes Pinto non si ferma mai a comprendere, a descrivere le ragioni o semplicemente il credo musulmano, si limita a ritrarli sempre in azione durante i combattimenti, i conflitti, le schermaglie, riconoscendo loro coraggio e risolutezza. Giudizio che risale, peraltro, all'antica tradizione della *Reconquista*, basti leggere le *cantiga d'escarnho e maldizer* di Afonso X, appartenenti al cosiddetto ciclo della Guerra di Granada.

D'altro canto, il famoso storico João de Barros, contemporaneo dell'autore, nel primo capitolo delle decadi della sua *Ásia*, esordiva in questi termini:

Levatosi in terra d'Arabia quel grande anticristo Maometto, intorno agli anni novantatré della nostra redenzione, tanto attizzò la furia del suo ferro e il fuoco della sua infernale setta, per mezzo dei suoi capitani e califfi, che nel giro di cento anni, conquistarono tutta l'Arabia, parte della Siria e Persia, e in Africa tutto l'Egitto di qua e di là del Nilo (Barros 1552, f. 3).

Fernão Mendes Pinto e le altre religioni

Dal momento in cui si lascia alle spalle l'Indonesia dove la presenza islamica costituisce un pericolo e approda in Cina, cambia l'atteggiamento di Fernão Mendes Pinto nei confronti delle religioni che si troverà di volta in volta davanti agli occhi. Tanto per cominciare, incuriosito, le descrive e c'è una netta distinzione tra le lunghe e particolareggiate spiegazioni da spettatore e le brevi quanto succinte conclusioni, peraltro assai ripetitive, da censore.

L'insero dedicato alla Cina è senz'altro il più lungo di tutto il volume, visto che occupa 120 capitoli. In quel periodo – siamo all'incirca tra il 1540 (data della partenza con António de Faria, cap. 39) e un supposto 1546 perché la cronologia presente nell'opera è abbastanza contraddittoria –, l'accesso all'interno dell'Impero cinese era vietato se non ad ambasciatori e detenuti. Fernão Mendes Pinto dal capitolo 84 è prigioniero e, quindi, ha il «privilegio» di poter viaggiare, seppur sotto stretta sorveglianza, fino a Pechino e qui, in attesa di scontare la pena a Shanxi, gli è concesso di girovagare in tutta libertà (105-123). L'autore ha due assi nella manica: da una parte è uno dei primi a riuscire a penetrare in Cina, spingendosi fino a Pechino, laddove avevano fallito la prima ambasciata ufficiale portoghese del 1517 guidata da Tomé Pires e lo stesso Francesco Saverio, morto a Shangchuan il 2 dicembre del 1552 (215). Inoltre è un portoghese e proprio i portoghesi nel 1522 erano stati espulsi dall'impe-

ratore. Le notizie che Fernão Mendes Pinto riporta in patria nel 1558 destano un vivissimo interesse tra gli studiosi proprio perché, da una parte, contravviene al divieto che riguardava i portoghesi di entrare in Cina e dall'altra, essendo prigioniero, riesce a inoltrarsi nel Celeste Impero. Ma quando la *Peregrinação* viene pubblicata nel 1614, quella messe di informazioni è in parte superata – ricordiamo Matteo Ricci, morto nel 1610 proprio a Pechino –, suscitando l'incredulità di cui abbiamo già parlato.

Non è solo l'intento divulgativo a muovere l'autore. Nelle sue dettagliate descrizioni leggiamo interesse, curiosità e fascinazione per la mitologia che gli viene narrata, per la bellezza e l'armonia dei luoghi di culto, per l'organizzazione. Tutti elementi che ritroviamo anche nella vita e nelle istituzioni cinesi. Tutto sommato sembra che per Fernão Mendes Pinto anche le religioni, nonostante l'aspetto un po' pacchiano e chiassoso, si accordino al panorama circostante, facenti parte di un sistema.

«Cecità» è il termine che adopera con maggior frequenza, i gentili sono ciechi, cioè ignorano la verità rivelata, ed è quasi una discolpa. Al contempo le tenebre ravvisabili nella cecità fanno da contrappunto alla esuberante policromia delle descrizioni.

Inoltre, alla «cecità» vengono accostate varie sfumature, col ricorso al procedimento a lui caro della dittologia: «fandonie», «scempiaggini», «miscredenze», «superstizioni», «fantasie», «bestialità», «confusione», tutte appartenenti al campo semantico dell'inconsapevolezza.

Nel lungo inserto dedicato alla Cina, Fernão Mendes Pinto descrive, avvalendosi anche di testimonianze autoctone, tutto quanto vede, sfruttando le varie tappe in cui è permesso ai prigionieri di scendere a terra per chiedere l'elemosina. Si sofferma su architettura, strade, fontane, merci, geografia, risorse, storia (l'origine di Pechino, Nanchino...), dimostrando ammirazione per il rigore e l'organizzazione che vige in un territorio così immenso, costituito da un insieme di organi interdipendenti che lo rendono capace di vivere autonomamente. Vediamo alcuni esempi.

Giunti a Zjenjiang, è concesso loro di scendere a terra per chiedere l'elemosina e dato che quel giorno si festeggiava un'antenata dell'imperatore Jiajing, morta di parto, cui era stata dedicata una maestosa pagoda, Fernão Mendes Pinto si lancia in una descrizione dettagliata e incantata. Ma alla fine, quasi a bilanciare l'ammirazione che si sprigiona dalle sue parole, trae una sommaria conclusione: «Ci raccontarono tutte queste superstizioni cui, nella loro grande cecità, credono con tale buona fede che per ognuna di esse sarebbero pronti mille volte a morire» (89). Questo atteggiamento che spesso, come vedremo in altri episodi, suggella descri-

zioni estasiare sembra quasi dettato da una volontà di controbilanciare l'abbondanza di elogi, affidandosi a una mitigata derisione.

Ma è un atteggiamento che può anche costare caro. Lungo il fiume Jing-Hang vedono due statue, una rappresentante un uomo e l'altra una donna. I portoghesi chiedono spiegazioni, il primo è *Quiay* Xingatalor che soffia per attizzare il fuoco dell'inferno per coloro che in vita non sono stati misericordiosi, mentre la seconda rappresenta Apancatur che, viceversa, mette in salvo su un fiume di acqua ghiacciata coloro che erano stati caritatevoli. Un compagno non riesce a trattenere le risa, udendo tale «sciocchezza e diabolica cecità» (90) e i portoghesi vengono frustati a sangue per la mancanza di rispetto. Da questa lezione, imparano a non prendersi gioco delle credenze altrui.

Arrivati a Pechino, aspettano la sentenza che prevede un anno di esilio a Shanxi, prima di partire a scontare la pena, hanno a disposizione due mesi e li adoperano a girare per la città (105-114), soffermandosi sull'organizzazione dei banchetti, sulla descrizione degli edifici religiosi più importanti e il mirabile modo in cui vengono accuditi orfani, malati, reduci di guerra, infermi e bisognosi. Tutte istituzioni per cui l'autore non nasconde la propria ammirazione, condivisa anche da Francesco Saverio:

meravigliato da queste come da molte altre eccellenze viste in questo paese, [Francesco Saverio] diceva che se Dio un giorno lo avesse fatto tornare in Portogallo, avrebbe chiesto al re nostro signore la carità di prendere conoscenza dei decreti e degli statuti bellici e finanziari con cui questa gente si governava, essendo senza dubbio assai migliori di quelli dei romani ai tempi gloriosi e di tutte le altre nazioni di cui gli scrittori antichi hanno trattato (113).

In un altro capitolo, si sofferma sulle 113 cappelle dei re di Cina che si trovano in un edificio in mezzo al Canale imperiale. Le statue d'argento che ospitavano gli scheletri di questi imperatori erano poste le une accanto alle altre di modo che, nottetempo, potessero ricrearsi tra loro. Dopo una minuziosa descrizione, Fernão Mendes Pinto conclude: «E quei miserabili ci raccontavano queste e altre cecità e scempiaggini, cui credono fermamente, come se fossero vere sul serio» (111). Nello stesso capitolo racconta la leggenda di Amida, chiamata da Dio a ripopolare il mondo, dopo il diluvio, come avesse partorito dall'ascella destra i maschi e da quella sinistra le femmine e sfinita di stanchezza era morta, ragione per cui la luna si era velata e riacquisterà splendore solo quando Amida

si risveglierà. In questo caso Fernão Mendes Pinto, non adopera cecità, ma deliri:

Ci lasciarono sbalorditi – se non pronti al compianto – questi e altri deliri raccontatici da quegli uomini, peraltro avveduti, che si lasciano ingannare dalle chiare e palesi menzogne del diavolo, incapaci di trovare il sentiero della nostra santa verità che il figlio di Dio è venuto a rivelare al mondo. Ma il segreto di tutto ciò lo conosce solo Lui.

Nell'ultima frase, solleva un problema teologico: come mai Dio è stato tanto generoso con questi popoli che lo ignorano? Poco prima aveva chiarito meglio il proprio pensiero:

Quando talvolta mi ritrovo a riflettere su tutte le cose viste in queste zone della Cina, per un verso rimango molto meravigliato nel vedere con quanta liberalità Nostro Signore ha distribuito a questa gente i beni della terra e dall'altro mi causa grandissimo dolore e pena vedere quanto essa sia ingrata per i favori ricevuti perché tra loro ci sono tanti e tali peccati da offenderlo di continuo (99).

Eppure, accantonando la questione religiosa, la Cina suscita in lui una grandissima ammirazione per il modo in cui tutto sembra essere stato pensato per evitare questioni e inutili problemi. È forse proprio questa incoerenza a confonderlo, non riuscendo a spiegarsi come mai uomini che ignorano il messaggio cristiano, non solo siano stati premiati con tale generosità, ma addirittura siano anche stati in grado di darsi istituzioni per amministrarsi nel migliore dei modi.

Dopo essere stati catturati dai tartari, i portoghesi riacquistano la libertà grazie a un'astuzia di Jorge Mendes. Impossibilitati a tornare indietro da soli, il re promette loro che appena possibile verranno accompagnati in Cocincina da un suo ambasciatore. E così si rimettono in viaggio. Da questo momento in poi la toponomastica si fa complessa, come dimostra il fatto che la maggior parte dei nomi citati non è ancora stata individuata.

Giungono a un tempio chiamato Singuafatur, dentro cui si trovano sessantaquattro edifici tutti ricolmi di teschi con all'esterno le ossa dei defunti e Fernão Mendes Pinto dichiara: «ho timore a raccontarlo sia perché è difficile da credere sia per la superstizione e cecità di questi miserabili» (126). Fuori troneggia la statua di un enorme mostro che brandisce una palla di «36 palmi di circonferenza». Incuriositi e spaventati, i portoghesi chiedono spiegazione all'ambasciatore il quale chiarisce:

questo grande santo che qui vedete è il tesoriere delle ossa di tutti coloro che sono venuti al mondo e l'ultimo giorno, quando gli uomini dovranno nascere nuovamente, restituirà la carne alle ossa lasciate sulla terra perché le conosce tutte e sa in dettaglio a quale carne appartiene ogni osso.

Nel caso in cui qualcuno sia stato avaro nel fargli l'elemosina gli restituirà le ossa fradice di modo che sarà storpio nella prossima vita, l'idolo si chiama Pachirau dubeculem pinanfaquè, nato da una tartaruga e da un cavallo marino 74.000 anni prima: «E di queste fandonie e bestialità che essi ritengono vere ce ne raccontò altre con le quali il demonio li trascinerà tutti all'inferno, da loro chiamato profonda cavità della casa del fumo».

Dopo una serie di spostamenti (Giappone, Ryūkyū, Malacca), Fernão Mendes Pinto si ritrova in Birmania e, a Martaban, è arrestato da un infido connazionale che si vuole appropriare delle sue merci (153), ma poi lo affida a un ambasciatore per portarlo a Pegu. Da qui, al seguito di Diasoray, tesoriere del re, si recherà nel regno del Calaminhan, da Prechau Guimião, principe del Laos (158-164). Nel corso di questo viaggio, il tesoriere si ammala e va a curarsi presso la pagoda di Tinagoogoo. Durante i giorni della convalescenza, i portoghesi si diletano, com'è loro consuetudine, «a vedere, ascoltare e fare domande su fede, pagode e sacrifici» (159).

Dopo di che, con la sua indubbia capacità comparatistica, elenca i vari nomi con cui è conosciuta una delle feste:

Una si tenne a dicembre, durante il plenilunio, il nove del mese, giorno in cui questi gentili sono soliti celebrare una festa che la gente del posto chiama *Massunterioo*; i giapponesi *Forioo*; i cinesi *Manejoo*; Lequi, Champà e Cauchim, *Ampalitor*; siamesi, bramá, Pafuâ e Çacotai *Sansaporau*, nonostante la diversità delle lingue e dei nomi, in portoghese vogliono tutti dire la stessa cosa, ovvero «memoria di tutti i morti» (159).

Poi entra nel dettaglio: «Quel giorno, durante la festa vedemmo cose tanto disparate e impensabili che non so decidermi da quale cominciare perché solo l'immaginazione mista alla cecità di questi miserabili, con tanto svilimento dell'onore di Dio, basterebbe ad ammutolire chichessia». Ben lungi dal restare senza parole, l'autore intraprende una lunga e particolareggiata descrizione. Rimane colpito dall'armonia e dalla grandiosità degli edifici e dalla statua «mostruosa» che rappresenta

l'idolo. Dedica il capitolo seguente alla processione per la festa chiamata *Xipatilau*, ossia «conforto dei buoni», che richiama fedeli da tutte le parti del regno. È composta da carri su cui si trovano i sacerdoti, mentre il popolo si accalca per tirarli a mano, guadagnandosi la remissione dei peccati. Contemporaneamente, escono da alcune case, poste sul ciglio della strada, vari tipi di martiri: alcuni di essi si buttano direttamente sotto le ruote dei pesantissimi carri; i *Xixaporau* si tagliano pezzi di carne per lanciarli in cielo con l'arco, altri ancora «guidati dal demonio» chiedono l'elemosina e se non gli viene data immediatamente si decapitano o sbudellano e i *Nucaramão* preparano un intruglio mefitico a base di urina e feci e se non gli viene fatta immantinente l'elemosina sputano il liquido sul malcapitato che da quel momento in poi è ritenuto maledetto da Dio e dagli uomini. Eppure, nonostante questi obbrobri, riguardo alla processione e alla consueta generosità nei confronti dei poveri, Fernão Mendes Pinto scrive: «altre opere pie così tipiche del Cristianesimo che se fossero compiute nella fede e battesimo di Cristo Nostro Signore, senza tutto questo guazzabuglio mondano, credo sarebbero bene accette» (160). Non trancia nel giudizio, anzi prova compassione per costoro che non hanno avuto la grazia divina, ma che comunque hanno delle peculiarità che potrebbero essere gradite alla religione cristiana. Poi, inevitabilmente, raddrizza il tiro:

Ci sono tra questa gente – cui non manca giudizio e discernimento per molte cose – tali cecità e bestialità così fuori di ragione e discernimento che è un valido motivo per rendere infinite grazie a Dio che per somma bontà e misericordia volle dare la luce alla vera fede e salvarci con essa (160).

Nel capitolo seguente descrive la cerimonia dove con un gran chiasso i fedeli allontanano il serpente che avrebbe potuto rubare le ceneri dei martiri del giorno precedente, impedendo all'anima di andare in cielo. E quando i monaci fanno sapere che Tinagoogoo ha di nuovo sconfitto la serpe famelica, cominciano i festeggiamenti che durano tre giorni durante i quali tutti si riversano nel tempio. Scemata la calca, il tesoriere porta con sé i nove portoghesi. Per prima cosa vedono delle enormi bilance con due piatti, su uno si pesava il penitente, sull'altro il simbolo del peccato commesso, in una legge del contrappasso che avviene in vita e non nell'oltretomba: per quello di gola, miele, zucchero, uova e burro; per quello di avarizia, monete di rame, argento o oro... e i più poveri, in remissione dei peccati, si facevano tagliare i capelli. Dopo aver visitato il

tempio, si dirigono verso i penitenti che vivono nelle grotte – si tratta probabilmente di Pak Ou nei pressi di Luang Prahang –, i quali si sottopongono a privazioni che vanno dal digiuno fino a darsi la morte. Eppure, anche in questo caso le parole di Fernão Mendes Pinto non sono severe quanto ce le potremmo aspettare. Da una parte c'è commiserazione per gesti così estremi, dall'altra una sorta di rimpianto per un rigore che i cristiani sembrano aver smarrito:

Tutti costoro, nei loro vari e terribili rigori di vita, sono martiri del demonio il quale dà loro come premio l'inferno eterno. È quindi patetico e doloroso vedere quello che questi miserabili fanno per perdersi e il poco che noi cristiani facciamo per salvarci (161).

Sulla via del ritorno incontrano altre popolazioni e all'ultima, proveniente da Binagorem composta prevalentemente di mercanti, i «Pauileu, abili arcieri e provetti cavalieri», chiedono quale sia la loro religione; gli viene risposto:

che il loro Dio era il sole e il cielo e le stelle perché da essi provenivano per santa corrispondenza i beni che possedevano in terra e che l'anima dell'uomo era il fiato che spirava con la morte del corpo per poi librarsi in aria a mescolarsi con le nubi fino a sciogliersi in acqua e tornare a morire sulla terra come prima aveva fatto il corpo (166).

Sono ormai prevedibili i rimproveri dell'autore: «E di tali vaneggiamenti ce ne dissero tanti da restare sbigottiti perché permettono di capire la confusione e la cecità di questi miserabili e al contempo di rendere grazie a Dio per averci liberato da esse».

Insomma, da questi esempi ricaviamo una visione più pittoresca e stravagante che davvero insidiosa. La brevità della formula con cui Fernão Mendes Pinto sigla le lunghe descrizioni e la sua reiterazione fanno perdere incisività al biasimo che sembra più dettato dalle circostanze che da un vero sentire. Prova ne sia che sarà proprio a questi gentili, e non agli infedeli i musulmani, che cederà la parola per stigmatizzare il Cristianesimo.

Fernão Mendes Pinto e il Cristianesimo: il rovescio della medaglia

L'autore non si perita di criticare anche la propria religione, lo fa sia prendendo le distanze nella narrazione, avvalendosi di un abile gioco con i pronomi, adottando di volta in volta «io», «noi», «egli», «loro» che gli

permette di passare da narratore-protagonista a narratore-spettatore, sia cedendo la parola all'altro.

In varie occasioni, sono i cristiani a essere additati per la mancanza di corrispondenza tra parola e azione ed è spesso António de Faria – il compagno più feroce, scaltro, scapestrato e audace delle scorrerie del protagonista – cui spetta venire umiliato e restare interdetto.

António de Faria dopo essere stato derubato da *Coja Acem* organizza una spedizione per ritrovarlo e vendicarsi. L'inseguimento sarà assai più complicato del previsto e i portoghesi impiegheranno parecchio tempo prima di scovare il corsaro musulmano. Intanto tra le altre avventure, i portoghesi sconfiggono, pensando che si tratti di *Coja Acem*, un altro corsaro, *Quiay Taijão* che a spregio dei portoghesi aveva adottato il nome cristiano di *Cristóvão Sardinha*. Su una delle giunche catturate al corsaro, trovano un armeno che aveva assistito a tutto il combattimento e chiede pietà ad António de Faria, disposto a concedergliela purché gli dica tutta la verità. Ma prima di accingersi a raccontare, l'uomo dichiara: «Accetto, signore, questa promessa sulla tua parola, anche se quello che stai facendo ora non è molto conforme alla fede cristiana che dal battesimo professi» (42). António de Faria, allibito, diventa d'acchito affabile.

Dopo l'ennesimo naufragio, i portoghesi sempre guidati da António de Faria, si impossessano con l'inganno di un'imbarcazione che si era avvicinata alla costa per approvvigionarsi d'acqua. Una volta saliti a bordo, dopo essersi abbondantemente rifocillati con i viveri rinvenuti e aver ringraziato Dio, vi scoprono un bambino, il figlio del proprietario della *lanteá* rubata. António de Faria cerca di rabbonirlo, ma il piccolo usa parole crude e ai rimproveri di altri portoghesi risponde:

Sapete perché ve le dico? Perché vi ho visto lodare il vostro Dio, ormai sazi, con le mani alzate e la bocca unta come uomini che si accontentano di digrignare i denti al cielo senza dar conto di quanto rubato. Sappiate che il Signore dalla mano onnipotente non ci obbliga soltanto a biasciare, ma ci proibisce di prendere le cose altrui, tanto più rubare e uccidere, che sono due peccati gravissimi come scoprirete una volta morti nel rigoroso castigo della sua divina giustizia (55).

Sorpreso da tali parole, António de Faria gli chiede se vuol farsi cristiano e gli spiega con parole misurate che cosa intenda. Ma il bambino, invece di dargli retta, ne gela il trasporto evangelizzatore:

Benedetta sia, Signore, la tua pazienza che tollera sulla terra gente che parla così bene di te e usa così poco la tua fede come questi miserabili e ciechi che pensano che rubando e pregando possano soddisfarti come fanno con i principi tiranni che regnano su questa terra (55).

Dopo di che non vuol più pronunciar parola e scompare dalla narrazione, avendo compiuto la sua funzione, dimostrando cioè che la cecità non è prerogativa dei gentili.

Il medesimo termine viene adoperato anche dal monaco Hiticou, sull'isola di Calemply, quando i portoghesi perpetreranno l'azione più scellerata di tutta la *Peregrinação* – sempre guidati da António de Faria –, saccheggiando e profanando un tempio buddhista. Non riusciranno a portare a termine la razzia, prevista per l'indomani, perché dovranno darsi a una fuga precipitosa che finirà con un «sacrosanto» naufragio (79) e ai pochi superstiti spetterà la prigionia in Cina. Ma cosa succede a Calemply? Animati dalle peggiori intenzioni, esacerbate anche dal lungo peregrinare che li vede in mare da otto capitoli, i portoghesi come sempre restano ammirati dinanzi alla bellezza e all'armonia della natura e dell'architettura che osservano, facendo il giro dell'isola, meraviglia tuttavia svilita dal ricorso all'inevitabile «cecità»: «trecentosessanta romitori, dedicati agli dèi dell'anno, di cui nelle loro storie questi gentili raccontano, a riprova della loro cecità, grandi fandonie» (75). Entrano in un tempio e vi trovano un monaco ultracentenario che alla prepotenza dei portoghesi oppone il ragionamento, cercando di far desistere António de Faria, spiegandogli quanto lui e i suoi uomini avrebbero pagato quei gesti sacrileghi. Anche il vecchio Hiticou adopererà «cecità» in modo tuttavia più conveniente, mettendo in guardia il corsaro portoghese dal cadere preda del demonio:

Ho ascoltato con attenzione le tue parole e compreso bene anche la tua dannata intenzione, dovuta alla cecità del traghettatore degli inferi che guida te e questi altri nella profonda cavità del Lago della Notte perché, invece di rendere grazie a Dio per il grande favore che, per tua stessa ammissione, ti ha concesso, lo vieni a derubare (76).

Il monaco fa riferimento alla giustificazione che António de Faria aveva dato alle efferatezze dei suoi compagni, spinti dalla necessità perché avevano perduto tutto in un naufragio. E a quell'altro portoghese che, inconsapevole delle proprie malefatte, chiede al monaco di portare pazienza, Hiticou ribatterà: «Ho ora davanti agli occhi ciò che mai avrei pensato di vedere o udire, malvagità naturale e virtù fasulla ossia rubare

e pregare. Grande deve essere la tua cecità perché confidando su belle parole, sciupi la tua vita in cattive azioni. Non so se Dio scherzerà con te alla resa dei conti» (76). Il bambino cinese e il vecchio monaco buddhista rimproverano ai cristiani l'ipocrisia con cui professano la loro fede, anacquadandola nel profitto.

In un altro episodio, viene messa in discussione la fede dei portoghesi, sollevando un problema squisitamente teologico che fa da contraltare a quello già evidenziato da Fernão Mendes Pinto riguardo alla generosità divina nei confronti di popolazioni che ignorano la sua parola. Viceversa, i gentili si chiedono cosa spinga questi uomini ad andare a prendere altrove ciò che Dio non ha voluto dare loro.

Sono prigionieri dei tartari, il re fa venire al suo cospetto i portoghesi per sapere se erano in grado di aiutarlo a vendicare l'affronto subito per mano cinese. Giunti nella sala dove si trova il sovrano, in compagnia di signori e capitani, vengono rivolte loro alcune domande sul Portogallo: quanto distava e perché essi venissero da tanto lontano. La risposta non sembra convincere né il re che sostiene che nella loro patria deve esserci grande avidità e scarsa giustizia, né un autorevole vecchio, Raja Benão, che concerna quanto detto dal sovrano e aggiunge: «Pare proprio di sì perché uomini che per industria e ingegno volano su tutte le acque per acquisire ciò che Dio non ha dato loro, lo fanno o per una grande povertà che fa loro dimenticare la patria oppure per vanagloria e cecità dovute alla cupidigia con cui negano Dio e i propri avi» (122), stigmatizzando così la reale condizione dei portoghesi che si mettono in viaggio: poveri, orgogliosi e avidi.

Tirando le somme di tutti i rimproveri rivolti ai portoghesi letti finora, è inevitabile non pensare al capitolo 23 del Vangelo di Matteo quando Gesù si scaglia contro scribi e farisei: «Quanto vi dicono, fatelo e osservatelo, ma non fate secondo le loro opere, perché dicono e non fanno» (Mt 23: 3) oppure

Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che percorrete il mare e la terra per fare un solo proselito e, ottenutolo, lo rendete figlio della Geenna il doppio di voi.

Guai a voi, guide cieche che dite: Se si giura per il tempio non vale, ma se si giura per l'oro del tempio si è obbligati. Stolti e ciechi: che cos'è più grande, l'oro o il tempio che rende sacro l'oro? (Mt 23: 15-17)

E poco più in là: «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'aneto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più

gravi della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà» (Mt 23: 23). In questi versetti ritroviamo condensati le accuse rivolte ai portoghesi che diffondono un messaggio di giustizia, misericordia e fedeltà continuamente trasgredito. Tutto sommato, Fernão Mendes Pinto non fa altro che riportare le avventure e disavventure di uomini in carne e ossa, ovvero di peccatori.

Al ritratto della religione cristiana che si va sgretolando nel corso dei capitoli, l'ultimo colpo è assestato dal re di Pattani ha dimestichezza con i portoghesi e, deridendoli, ne smaschera senza ambagi la vera natura. Siamo alla fine del volume, Fernão Mendes Pinto si appresta a tornare in Giappone per la quarta volta con l'incarico di ambasciatore del viceré e in compagnia del padre Melchior, successore di Francesco Saverio, a capo, quindi, di una missione al contempo diplomatica e spirituale. La navigazione si rivela lunga e tribolata e, tra una vicissitudine e l'altra, sono costretti a fermarsi a Pattani, nella Thailandia meridionale. Qui rendono visita al re, portandogli la lettera del capitano di Malacca in cui viene spiegato il motivo del viaggio: predicare la religione cristiana in Cina e in Giappone. Dopo averla letta, il sovrano non riesce a trattenersi e, col sorriso sulle labbra, rivolto ai suoi, schernisce i portoghesi: «Come sarebbe meglio per loro, visto che si avventurano in tante tribolazioni, andare in Cina per diventare ricchi piuttosto che predicare fandonie in regni stranieri» (220). Viene così smontata quell'inutile missione in cui i portoghesi si erano imbarcati, mettendo in bocca al re quelle "fandonie" tanto spesso da lui adoperate per deridere le altre religioni. Eppure, Fernão Mendes Pinto non solo era da poco diventato novizio nella Compagnia di Gesù, ma aveva abbondantemente finanziato quella missione (Catz 1983, p. 66). Il motivo per cui lasciò la Compagnia non lo sappiamo. Si può immaginare che il povero padre Melchior – uomo indeciso e privo di piglio – non abbia retto il confronto con Francesco Saverio, all'origine della crisi spirituale di Fernão Mendes Pinto. E quelle parole, messe in bocca al re di Pattani, scritte anni dopo, suggellano il suo ripensamento esistenziale.

Testo della maturità e del disincanto, la *Peregrinação* risulta innovativa anche dal punto di vista religioso. Se all'Islam monoteistico, nemico di ora e di sempre, non si concedono sconti, alle altre religioni – pur essendo tutte scempiaggini, cecità, assurdità e fandonie – è riservata una certa indulgenza, ravvisabile nelle conclusioni ripetitive che sembrano più dettate da un procedimento retorico che da vera e propria convinzione.

Anzi, in quelle società «cieche» gli capita di ravvisare quella giustizia, misericordia e fedeltà che i portoghesi professano, ma non praticano.

Lo sguardo, elemento essenziale dell'opera, nella sua duplice qualità di osservazione e discernimento, che l'autore rivolge all'altro non è di arroganza, ma di comprensione e talvolta di ammirazione. Consapevole della crisi di coscienza che sta attraversando il vecchio continente – dov'è tornato a scrivere la *Peregrinação* –, dovuta alle scoperte geografiche, alla riforma e, in patria, alla crisi dinastica che si profila all'orizzonte, Fernão Mendes Pinto non se la sente di giungere a conclusioni universalmente valide, dogmatiche. Nel suo scritto, venato di scetticismo e relativismo, seppur stemperati da ironia e autoironia, lascia il giudizio in sospenso, apre i confini del mondo, portando alla ribalta nuove realtà: «Se podes olhar, vê. Se poder ver, repara».

Bibliografia

- Barros J., 1552, *Asia de Joam de Barros dos factos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, Lisboa.
- Bluteau R., 1728, *Vocabulario Portuguez e Latino*, Coimbra.
- Catz R., 1983, *Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros documentos*, Lisboa.
- Dalgado S.R., 1919, *Glossário Luso-Asiático*, Coimbra.
- Kapuscinski R., 2009, *L'altro*, Milano.
- Le Goff J., 1978, *Documento/Monumento*, in *Enciclopedia*, vol. V, Torino.
- Margarido A., 1987, *Fernão Mendes Pinto: um herói do quotidiano*, in «Colóquio/Letras», Lisboa, pp. 23-28.
- Moraes A. de Silva, 1789, *Diccionario da Lingua Portugueza*, Lisboa.
- Pereira I. da Rosa, 1978, *Notas sobre a Inquisição em Portugal no século XVI*, in «Lusitânia Sacra», 10, Lisboa, pp. 259-300.
- Pinto, F. Mendes, 2010, *Peregrinação*, 4 voll., Lisboa.
- Pinto L.M. da Silva, *Diccionario da Lingua Brasileira*, Ouro Preto.
- Subrahmanyam S., 2005, *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, New Delhi.

In Defense of Confucian Orthodoxy: An Chŏng-bok's Historical Polemics against Christianity in Eighteenth-Century Korea

Sean C. Kim

University of Central Missouri

Abstract

The introduction of Roman Catholicism to Korea in the seventeenth and eighteenth centuries marked the beginning of the clash between traditional Korean culture and society and the modern West. One of the most forceful voices raised against the new religion was that of An Chŏng-bok (1712-1791), a prominent historian and government official. Although he represented the general rejection of

Roman Catholicism by the Korean Neo-Confucian scholarly elite, An's polemics were distinctive in emphasizing historical arguments over theological disputation. His attention to historical evidence reflected his involvement in Sirhak or the School of Practical Learning, which focused on "practical" matters such as history, politics, and economy rather than the conventional Neo-Confucian metaphysics.

Keywords

An Chŏng-bok, Roman Catholicism, Neo-Confucianism, Chosŏn dynasty, School of Practical Learning

An Chŏng-bok (pen name, Sunam; 1712-1791) was one of Korea's greatest historians. In 1759 he published *Tongsa kangmok* (Outline of Korean History), a monumental work of twenty volumes that covers Korean history from Tan'gun, the legendary progenitor of the Korean people, to the end of the Koryŏ dynasty (918-1392)¹. Based on exhaustive research in primary sources and critical analysis, An's work represented a new approach to studying history in Korea². But toward the end of his life An channeled his considerable historical knowledge and training

1 Hwang Wŏn-gu, 1973, p. 45.

2 Baker 1983, p. 2.

in a different direction – anti-Catholic polemics. The eighteenth century witnessed the beginnings of Christianity in Korea as a result of Jesuit writings entering the country from China. Roman Catholicism attracted converts, including some of An's students and relatives. Alarmed that their new beliefs and practices would lead to dire political consequences, he set out to warn of the dangers and fallacies of the new teaching. He published two treatises in 1785: *Ch'önhakko* (Thoughts on Heavenly Learning) and *Ch'önhak mundap* (Questions and Answers on Heavenly Learning)³. *Ch'önhakko* is a short essay that refuted the Jesuit claim that the Heavenly Learning, what the Chinese and Koreans called Catholicism at the time, had parallels in Confucianism. An used his vast knowledge of East Asian history to show that Christianity was closer to other Western, heterodox religions such as Islam and Nestorianism than it was to Confucianism. *Ch'önhak mundap* is a slightly longer work written in the form of a dialogue prompted by thirty questions about Catholic doctrine and practice. It presents An's views on a range of issues concerning the relationship between the new Western religion and Neo-Confucian orthodoxy. Again, he rejected the claim that the two are compatible.

In this paper, I will focus on these two polemical texts and explore the reasons why An rejected Catholicism. But I would also like to situate the works in the broader context of An's personal and political ties because the reasons for his rejection of Catholicism cannot be confined to purely philosophical and religious issues. In the first part of the paper, I will outline the historical and political background of Catholicism in Korea as well as An's intellectual heritage. Then I will turn to *Ch'önhakko* and *Ch'önhak mundap* to look at what An presented as his explicit reasons for rejecting Catholicism. In the final part of the paper, I will discuss some modern views and assessments of An. In particular, I will look at the interpretation offered by Donald Baker, who has done the most extensive work in English on An Ch'ong-bok. Many Korean scholars have held the view that An's rejection of Catholicism is typical of the stubborn clinging onto the past that resulted in Korea's backwardness and subsequent colonization by the Japanese in the early twentieth century. An is seen as a kind of reactionary nativist. Baker challenges this view. He feels that it is unfair to pass such

3 Han'guk kidokkyosa yon'guhoe, 1973, 1, p. 77.

I would like to express my deepest appreciation to Professor Ae-Hi Lee of Kangwon University for his extraordinary patience and generosity in assisting me to read the two texts in classical Chinese.

a harsh and dismissive retrospective judgement on An. And he points out that An is not defensive at all in his writings but rather that he represents the strength and sophistication of his tradition. In other words, he is a champion of traditional values and ideas, namely Neo-Confucianism.

What I would like to argue in this essay is that both positions seem to view An Chǒng-bok in one-dimensional terms. While Baker brings up some valid points challenging the interpretation of An as a defensive reactionary, he seems to go the other extreme in seeing An as a powerful guardian of tradition. An's two treatises as well as the personal and political circumstances behind them point to more complicated motivations.

East Meets West: Jesuit Writings in Korea

An's polemical writings are an example of the clash between East and West, but Korea's encounter with the modern West began on a quieter note. The world took little or no notice, and, likewise, few Koreans paid any attention⁴. Unlike her neighbors, China and Japan, this East-West encounter witnessed no great explorers, conquerors, or merchants from the West arriving in pursuit of wealth and power. Rather, it was initiated by a few Korean scholar-officials who were intellectually curious about Western philosophy, religion, and science.

The Koreans learned about European civilization through their tribute missions to the Chinese court in the late Ming and early Qing. The envoys from the Chosŏn dynasty (1392-1910) became interested in the Jesuit missionaries residing in the capital; these Catholics had achieved fame and respect in Beijing and beyond because of their high moral standards and scientific expertise. The Koreans were intrigued by the strange religion of the Jesuits but even more so by the novel objects that they had brought: maps, telescopes, sundials, clocks, and guns. Deeply impressed by what they saw, the envoys acquired and took back to Korea these various European goods as well as many writings on science and religion published in classical Chinese by the missionaries. As a result, Koreans began to read and comment on works by Western authors as early as the first quarter of the seventeenth century, though no Western missionary set

4 Some discrepancy seems to exist concerning the year that the Koreans first heard about Western Europe. Michael Kalton proposes 1508, whereas Chai Sik Chung places it a few years later, 1520. See Kalton 1975, p. 31, and Chung 1971, p. 60.

foot in Korea in this century or the next⁵.

The first Korean to write about the West was the scholar-official Yi Su-gwang (1563-1628), who visited Beijing three times. In his *Ch'ilbong yusöl* (Selected Writings of Yi Su-gwang, 1614), he discussed Western knowledge and also spoke of Christianity for the first time in Korea⁶. In the next century, many subsequent writings on Western science and religion by Chosŏn dynasty scholars appeared. They became part of the intellectual movement known as Sŏhak or the School of Western Learning⁷.

After examining the writings and objects from the West, most Korean scholars in the beginning shared a common attitude. On the one hand, they held great admiration for Western science and technology. They wanted to learn more about such fields as astronomy, geography, and military technology from the Jesuits. But, at the same time, they found Western philosophy and religion incompatible with their own Confucian tradition.

Pak Chi-wŏn (1737-1805) visited Beijing as an envoy and was impressed by the cathedrals there and by the scientific knowledge of the Jesuits, but he criticized their theology. Hong Yang-ho (1724-1802), Pak's contemporary, thought along the same line of adopting Western science but rejecting its religion⁸. As orthodox Neo-Confucians, they found many Christian beliefs and practices unacceptable. Crown Prince So Hyŏn, the most famous Korean in Beijing to meet with the Jesuits, felt it best

5 This attitude of adopting Western science and technology but rejecting Western religion would reappear in the late nineteenth and early twentieth centuries, and became a prominent theme among many East Asian intellectuals, such as the Meiji thinker Fukuzawa Yukichi.

6 Chung 1971, p. 60.

7 When Roman Catholicism first entered Korea, it was variously called Sŏhak (Western Learning), Ch'ŏnhak (Heavenly Learning), and Ch'ŏnjugyo (Teaching of the Lord of Heaven). The latter two terms resulted from the Korean adoption of the Chinese Roman Catholic term "Lord of Heaven" for "God" (Chin., *Tianzhu*; Kor., *Ch'ŏnju*). Also like the Chinese, the Koreans did not have a term for "religion." The closest equivalent to the Western concept of religion was *kyo/gyo* (Chin., *jiao*), meaning "teaching." Hence, the Koreans and Chinese designated Confucianism, Daoism, Buddhism, and other traditions as "teachings" and did not create separate categories of religion, philosophy, and culture. It was not until the late nineteenth century with its wave of modernization that the Koreans and Chinese adopted a Japanese neologism to translate the Western term "religion" (Jpn., *shūkyō*; Kor., *chonggyo*; Chin., *zongjiao*).

8 Chung 1971, p. 61.

to take a cautious policy toward religion, though he was enthusiastic about Western science. So Hyön was a hostage of the Qing court when he met the Jesuits. After several years in China, he was permitted to return home in 1645. He received as parting gifts from his friend, the renowned German Jesuit astronomer Adam Schall (1591-1666), several works on astronomy, mathematics, and religion. The one gift he diplomatically sent back to Schall was a religious image; the Crown Prince felt that as much as he wanted to take it with him the Koreans might “dirty” it because they were not familiar with the Catholic faith⁹. Nevertheless, in spite of such reservations and caution, Catholicism gradually began to take root in Korea. Soon it was transformed from an object of intellectual curiosity to a matter of personal faith and commitment. Many Söhak scholars took the next logical step and converted to Christianity.

In 1777 a few scholars, such as Chöng Yak-chön and Kwön Ch’öl-sin, started expounding Catholic doctrines as they understood them and practicing the precepts found in the Jesuit books¹⁰. In 1783 a group gathered around Yi Pyök (1754-1786) in Ch’önjin-am, a Buddhist hermitage in the mountains of Kyönggi province. They instructed Yi Süng-hun (1756-1801), who was about to accompany his father on an embassy to the Qing court, to learn more about the Catholic faith and to bring back books. In Beijing, Yi went far beyond his assignment; he converted and was christened Peter. When he returned in 1784, he brought back books, crucifixes, sacred images, and instructions on Christian rituals. Together with Yi Pyök, he helped to establish the first Catholic community in Korea¹¹. Subsequently, the movement spread and grew in numbers and zeal.

Although it took another decade before the first priest, the Chinese missionary Chu Mun-mo (Chin., Zhou Wen-mu; Christian name, James), would arrive in 1794, blood was shed early for the faith. The first Korean martyr was Kim Pöm-u (Thomas), who was arrested in 1786 for burning his ancestral tablets, tortured, and banished to an isolated island, where he died as a result of injuries sustained during the torture¹². He was soon

9 Min Kyöng-bae 1976, pp. 54-55.

10 Dallet 1874, 1, pp. 17-18.

11 Clark 1986, p. 5.

12 Dallet 1874, 1, pp. 21-22. See also Han’guk kidokkyosa yön’guhoe, p. 77. Kim Pöm-u was an official interpreter for the government and a member of the *chungin* (“middle

followed by Yun Chi-ch'ung (Paul) and Kwŏn Sang-yŏn (James). Both men were beheaded in 1791 for refusing to participate in ancestral rituals¹³. In 1801, the Great Persecution took place, in which at least 300 Catholics converts died, including Father Chu Mun-mo¹⁴. In subsequent years, other persecutions followed, claiming thousands of lives.

The Chosŏn government perceived the Western religion as subversive, a threat to both social order and national security. At the heart of this threat was the so-called Rites Controversy. A papal ruling in 1742 condemned ancestor veneration as incompatible with Catholic faith. Thus, the early Korean converts destroyed ancestral tables and refused to observe the required mourning period for deceased parents¹⁵. Such actions were seen as violating the fundamental Confucian value of filial piety, seen as the basis not only of the family but of the state as well.

In 1785 King Chŏngjo designated Catholicism a heresy and proscribed it. The following year, the importation of all books from Beijing was banned¹⁶. Catholicism was also seen as posing an external political threat. In 1801 Hwang Sa-yŏng (Alexander), a young leader of the Catholic converts, sent a letter to the Catholic bishop in Beijing requesting Western military intervention in Korea in order to protect the fledgling church and further the work of proselytization. The letter was discovered by the government, and Hwang was executed. After this incident, Christianity became associated with foreign military threat¹⁷.

people”) class. The *chungin* were not part of the *yangban* or ruling scholar-official class of the Chosŏn dynasty. The *chungin* served in “the technical posts as medical officers, translator-scribes, or government artists.” See Eckert *et al.* 1990, p. 109. Many of the early Catholic converts were *chungin*, and some Korean scholars have interpreted this as a way for them to challenge the intellectual and social authority of the *yangban* (see, for example, Han’guk kidokkyosa yŏn’guhoe, p. 73). It is interesting to note that the event leading to Kim’s arrest was a Catholic gathering at his house in which the other participants were all *yangban*: Yi Sŭng-hun; the three Chŏng brothers – Yak-chŏn, Yak-yong, and Yak-chŏng; Kwŏn Il-sin and his son, Kwŏn Sang-hak. When the gathering was reported to the authorities, only Kim, the sole *chungin* in the group, was arrested. See Han’guk kidokkyosa yŏn’guhoe, p. 77.

13 Han’guk kidokkyosa yŏn’guhoe, pp. 37-56.

14 Grayson 1985, p. 75.

15 For a comprehensive study of the Rites Controversy, see Minamiki 1985.

16 Eckert *et al.* 1990, pp. 170-171.

17 In the 1860s Korean Catholic converts and French Catholics actually became involved in military expeditions against the Korean government. See Palais 1975, p. 178.

The School of Practical Learning

The Korean response to the Catholic challenge took the form of both sword and pen. A number of Sōhak scholars began to use their knowledge of the Western religion to criticize and condemn it¹⁸. In place of the caution and perplexity that characterized the attitude of the early Sōhak scholars emerged outright denunciations by later ones. The most prominent and influential critic was An Chōng-bok. His two treatises, *Ch'ōnhakko* and *Ch'ōnhak mundap*, represented the first systematic critique of Christianity to appear toward the last quarter of the eighteenth century¹⁹. They became authoritative reference for the Korean Confucian refutation of Catholicism²⁰. Like his predecessors and contemporaries who wrote on Western religion, An took the perspective of a Neo-Confucian moralist, condemning Catholicism from the true path. He also tried to influence court policy by sending a letter to Ch'ae Che-gong, the second state councilor, and encouraging him to take a more forceful stand against the spread of Catholicism²¹. What is distinctive about An's works is the extensive use of history in his arguments. In trying to discredit Christianity, An tried to persuade through historical example. He emphasized historical evidence over moral argumentation. Although the Neo-Confucian worldview was the basic framework for his polemics, the history of his country as well as that of China provided the norms and lessons in confronting the new teaching from the West.

An came from a well-established scholarly family. He held no important government posts until late in his life. A rural scholar, he spent most of his life on a farm near Seoul devoted to his reading and studies. In the last years of King Yōngjo, he was appointed tutor to the Crown Prince. And then soon after King Chōngjo ascended the throne, he was sent to Mokch'ōn in Ch'ungch'ōng province as a magistrate. An's scholarly background prepared him well for taking a historical approach in his anti-Catholic polemics. His most well-known work, *Tongsa kangmok*, was

18 A similar movement occurred in China. See Cohen 1960-1961. To what extent the Chinese anti-Christian tradition influenced the Korean polemics is unclear, but the Koreans were aware of their Chinese counterparts and their writings. In the *Ch'ōnhakko*, for instance, An Chōng-bok makes a reference to the Chinese scholar Gu Yan-wu (1613-1681).

19 Chung 1971, p. 64.

20 Min 1976, pp. 87-88.

21 Han'guk kidokkyosa yōn'guhoe, pp. 77-78.

written over four years and finished in 1759. In the preface, An laid out the purpose of the compilation: «The history books so far available dealt with the Three Kingdoms period too sketchily and the Koryo period too coarsely. Sometimes the description is far from the fact, and other times the same fact is described differently from book to book. Herewith I tried to amend these shortcomings»²².

Views differ on the significance of this endeavor for Korean historiography. Hwang Wŏn-gu believes that because *Tongsa kangmok* based itself on Zh Xi's *Tongjian gangmu* (Outlines and Details Based on the Comprehensive Mirror) like other Korean histories and contained no significant new information, An's work has «nothing very new in its content and if there is anything new in the book it is its organization». But he does give An credit for a new approach to studying history and compiling data, explaining that An «tried to straighten out wrongs, supplement insufficient parts, and clarify ambiguous parts in the history books by his predecessors»²³. Similarly, Donald Baker assigns An a preeminent place among Korean historians for «pioneering the critical analysis of primary sources in Korean historiography»²⁴.

Whatever the modern academic assessment of *Tongsa kangmok* may be, in An's own time, King Chŏngjo had it copied and gave it the honor of royal perusal²⁵. An was not, however, immune from criticism by his contemporaries. Yi Pyŏng-hyu said concerning the work of his friend: «Is he not lacking in his duty as a scholar because he has attached more importance to history than the Canons»²⁶. An clearly identified himself as an orthodox Neo-Confucian, but the focus and approach of his studies differed from that of his predecessors and colleagues. An's greater interest in history over the Canons may be explained, in part, by the general intellectual context in Korea at the time. An was part of group of scholars who belonged to a movement known as Sirhak (School of Practical Learning)²⁷. Characteristic of Sirhak scholars was a concern with things

22 Hwang 1973, p. 45.

23 *Ibid.*

24 Baker 1983 p. 107.

25 Hwang 1973, 46.

26 *Ibid.*

27 For a discussion of the different uses of the term *sirhak* or *silhak*, see Paek 1981, pp. 2-13. See also Kalton, 29-30. William Theodore de Bary, the China scholar, uses the

as they really are, not that they are claimed to be. Thus, their method of analysis sought explicit verification²⁸. And their writings tended to focus on “practical” subjects such as the workings of political, economic, and social institutions as opposed to the philosophical orientation of traditional Korean Neo-Confucianism²⁹. But Sirhak scholars did not limit themselves to political, economic, and social issues; they applied the same exhaustive research and critical analysis to a diverse range of subjects, ranging from medicine and material culture to geography and history³⁰.

A broadly defined, diffuse intellectual movement with indigenous roots in seventeenth-century Korea, Sirhak was greatly broadened and strengthened by outside influences³¹. The chief internal factors, according to the conventional view, were dissatisfaction with the rigid orthodoxy of Zhu Xi Neo-Confucianism and the need for administrative and economic reform after the Japanese invasions of Korea in 1592 and 1597³².

term (Chin., *shixue*), which he calls “real learning,” to characterize Neo-Confucianism as a whole: «From a view of “real learning” which had focused on the human mind as embodying value principles and performing an integrative function in the conduct of life, there was a gradual shift toward the other pole of Neo-Confucian scholarship, the study of principles in things and affairs, with emphasis on their concrete particularity. The later stages of this process then converged on forms of Western learning which produced a utilitarian view of reality or a pragmatism much in contrast to the earlier holistic conception of Chu His. » See William Theodore de Bary and JaHyun Kim Haboush, eds., *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), 10-11.

28 Eckert, 165.

29 *Ibid.* See also Michael Kalton, unpublished draft for *The Cambridge History of Korea*, p. 66.

30 *Ibid.* The interest in history was not new with Sirhak. History played an important role in the Chosŏn dynasty. According the Hwang Wŏn-gu, the study of national history was a government project, carried out at the request of the sovereign. The scholars compiled the history of the former dynasty or the former reign in line with the Chinese orthodox history to make it serves as a “mirror” on which to reflect and to legitimize current rule. Because of the official nature of the task, it was beyond any one individual to compile a history, moreover to subject it to criticism as An did. See Hwang 1973, p. 45.

31 Kalton 1975, pp. 30-31. Kalton relies on the extensive study of early Sirhak by Ch’ŏn Kwan-u. See Hwang Wŏn-gu 1973, pp. 10-17. See also Kalton, unpublished, p. 31.

32 Kalton 1975, p. 31. The question of how Sirhak related to Neo-Confucian orthodoxy is still a matter of controversy. Many Korean scholars have seen Sirhak as an anti-Neo-Confucian movement. For instance, Woo-keun Han explains the rise of Sirhak as disillusionment with the “empty formalism of the Chu Hsi [Zhu Xi] philosophy” and views the movement as a “break with tradition.” See Han 1974, pp. 324-325. Most

The primary outside influence was the introduction of Western science and religion – Sōhak. Discussions of Western Learning form an important strand within Sirhak. For the Sirhak scholars, Sōhak was synonymous with the Scholastic philosophy of the Jesuits. Based on the works of Thomas Aquinas (1224-1274), Scholasticism, also known as Thomism, was a rationalistic form of Roman Catholicism. The Jesuits who sought to persuade the Chinese to their religious views used sophisticated logical arguments because they believe that faith should be anchored in reason, as Aquinas had taught. The Jesuits applied their Thomism to the Chinese case, hoping to win converts through reason and learning. The introduction of science and technology was part of this plan to promote religion. Their dream was for the Chinese to be so impressed with Western scientific accomplishments that they would readily embrace the religion that accompanied them. As the preeminent scholar of Chinese science Joseph Needham puts it: «The implicit logic was that only Christendom could have produced (the new science). Every correct eclipse prediction was thus an indirect demonstration of the truth of Christian theology»³³. The particular approach to Jesuit proselytization in China involved preparing the way for conversion through science and reason. The missionaries saw the step from science and reason to theology as a logical one.

The most famous Jesuit missionary to China was Matteo Ricci (1552-1610). Combining Thomism with an accommodationist approach to Chinese culture, Ricci presented Christianity as compatible with Confucianism. He identified the Christian God with the Confucian Sangje (Chin., *Shangdi*, “ruler above”) and emphasized the moral and rational dimensions of Christianity. His primary work was the *Ch’ōnju silūi* (Chin., *Tianzhu shiyi*, True Meaning of the Lord of Heaven), published

Western scholars, however, interpret Sirhak as functioning within orthodox Neo-Confucianism. As mentioned above, de Bary even applies the term to the whole of Neo-Confucianism. Baker emphasizes the continuing influence of Zhu Xi on the thinking of the Sirhak scholars as well as their explicit loyalty to the tradition. He portrays it as “healthy Neo-Confucianism that was a worthy opponent of the Western challenge” (Baker 1983, p. 23). Paek also explains in his work that the Sirhak scholars had no urge to break with Confucian tradition; rather, they used it to provide the basic principles for their reforms. The fact that An Chōng-bok based his *Tongsa kangmok* on Zhu Xi’s work may be seen as supporting this view. Kalton also sees Sirhak as a movement within Neo-Confucianism (Kalton, unpublished, pp. 65-67).

33 Needham 1959, 3, p. 449.

in Beijing in 1603. This book was the reference that Yi Su-gwang used to introduce Christianity to Korea. In it, Ricci outlined some basic Christian beliefs, which, he claimed, «could be proved by natural reasons», such as God the creator of Heaven and Earth, the immortality of the soul, the existence of heaven and hell³⁴. He also attacked Buddhism as idolatrous and Daoism as nihilistic, views which reflected the Neo-Confucians' own prejudice. Indeed, the Neo-Confucians had denounced both as heterodox religions. By distancing Christianity from Buddhism and Daoism, and by drawing parallels with Confucianism, Ricci asserted the orthodoxy of Christianity and called on the Chinese to examine and accept the faith. But Ricci also criticized Zhu Xi Neo-Confucianism, seeing it as a departure from the early Confucianism of the pre-Han dynasty texts. He contrasted its «atheistic monism» with the «original theism» of the Classics³⁵.

Ricci's approach to propagating the Christian faith did appeal to some Korean scholars. Yi I-myŏng (1658-1722), an envoy to Beijing in 1720, read some Jesuit religious tracts and found little objection to what he encountered. He praised the teaching in a letter to the missionaries:

Your approach of living as if always in the presence of Sangje and of striving to recover your original nature does not seem much different from our Confucian approach. Unlike the Taoists [Daoists], with their nihilism, and the Buddhists, with their quietism, not once do you threaten morality or deny principle by blocking the path to loyalty and filial piety³⁶.

Yi I-myŏng, upon his introduction to Christianity, compared its ethics to that of Confucianism and saw both as opposing such heterodox religions as Buddhism and Daoism.

An Chŏng-bok learned about the works of Ricci and other Jesuits through his teacher, Yi Ik, the leading representative of Sŏhak. The two enjoyed a close master-disciple relationship. It was An who edited Yi's encyclopedic collection of essays and produced *Sŏngho sasŏl yusŏn* (A Selection of Yi Ik's Miscellaneous Writings), which established Yi's schol-

34 Gernet 1985, p. 8.

35 Baker 1983, p. 13.

36 Yi I-myŏng, *Sojaejip* (Collected Writings of Yi I-myŏng) 19:1b. Cited and translated in Baker 1983, p. 56.

arly reputation³⁷. Yi Ik was an influential Sirhak scholar and the intellectual mentor of the Namin (Southerner) faction, a political group that had fallen out of power in the court struggles that characterized much of Chosŏn history³⁸. Retiring from political activity because of the factional disputes, Yi became a rural scholar³⁹. An avid reader and prolific writer, he read at least twenty works by various Jesuits, including moral and religious tracts, scientific treatises, and introductions to world geography and Western technology⁴⁰. Yi Ik wrote essays, letters, and short notes on just as impressive an array of topics, ranging from socioeconomic issues to metaphysical and ethical concerns⁴¹.

Like many of his Sirhak colleagues, Yi Ik admired Western science, but he took this admiration even further than others. In many areas of study, he acknowledged the superiority of the “men from the West”:

From days long past, astrological calculation, mathematics, the fashioning of utensils, and the like have been fields in which men from the West excelled. That is why the Chinese have turned over such matters to foreign priests. You can find this confirmed by Chu Hsi (Zhu Xi) himself⁴².

Yi also believed without any doubt that the earth was round, and, after some thought, he went on to conclude that the conjecture about the earth rotating was correct⁴³.

In his philosophical and religious writings as well, Yi showed a great degree of openness to Western learning. He agreed, in fact, with Ricci

37 Baker 1983, p. 106.

38 Factional politics was one important reason behind the Catholic persecutions. The Great Persecution of 1801 was carried out by Dowager Kim as a means of eliminating her political enemies, many of whom were Namin. See Palais 1975, p. 48. When Ch'ae Che-gong, a Namin, was the dominant force in court politics in the 1790s, Catholic persecution was muted. See Palais 1975, p. 304.

39 Yi Ik's father, who had held the post of Inspector General, died in exile a year after Yi Ik was born, and an older brother of Yi Ik died as a result of a beating ordered by officials over a memorial that he had submitted to the king. See Baker 1983, p. 95.

40 Baker 1983, p. 95.

41 Seoh 1969, pp. 9-21.

42 *Sunamjip*, 17:36a-b. Baker 1983, p. 50.

43 Yi Ik 1977-1978, 2:532b. Baker 1983, p. 58.

and other Jesuits that Confucian was compatible with Christianity on numerous points. For example, after reading Diego de Pantoja's (1571-1618) *Qi ke* (Seven Victories, 1614), which extolled the seven cardinal virtues of humility, charity, patience, compassion, temperance, diligence, and self-restraint as the way to eliminate all vice, Yi praised it as a masterpiece:

This book will be a great help to our effort to restore proper behavior. It is surprising, though, to find talk of god and spirits mixed up in this otherwise fine work. If we excise all such non-essential bits of grit and copy down only the parts in it that are worthwhile, then we can treat it as orthodox Confucianism⁴⁴.

Yi Ik was impressed by the moral rigor of *Qi ke*, but he was disturbed by the strange talk of «god and spirits». He found «all such non-essential bits of grit» uncomfortably similar to Buddhist beliefs. In his note on *Ch'ŏnju silŭi*, Yi expressed his ambivalence: «Their Lord of Heaven is the same as the Sangje of we Confucians, but the way they respect, serve, fear, and trust God is just like the way the Buddhists treat Sakyamuni»⁴⁵. Yi Ik, like other Neo-Confucians, found the anthropomorphic conception of God strange and different from the way that they regarded Heaven or Sangje, which was closer to an impersonal, abstract cosmic principle. Later intellectuals repeated and elaborated on Yi's criticisms.

Defending Orthodoxy with the Weapon of History

Although his disciple, An Chŏng-bok, shared Yi's admiration for Western ideas and techniques, An was not as sympathetic to Christian thought as his teacher was. Unlike Yi, he found even the morality of the Jesuits objectionable:

The doctrines that are introduced in Western books appear profound at first glance, but further analysis shows them to be *idan* (heterodox). The only reason we Confucians do good and avoid evil is that that is what we are supposed to do. We never for even one moment do so in order to earn some reward in life after death. The

44 Yi Ik 1977-1978, 11:2b. Baker 1983, p. 96.

45 Yi Ik 1977-1978, 55:27b. Baker 1983, p. 197.

only reason Catholics do good is that they expect to be judged later by God for what they do in this life. Catholicism is totally unlike our Confucianism⁴⁶.

An expressed this opinion in a 1757 letter to Yi Ik. An believed that even if the Jesuits held similar ethical views as the Neo-Confucians, the former did so out of self-centeredness. Christians did good only because they wanted to enter paradise rather than hell when they die. Because of the fundamental difference in motive, An saw no room for a comparison between Christianity and Confucianism. Furthermore, he rejected the belief in heaven and hell, and found it incompatible with Confucianism. Again, Christianity seemed closer to the heterodox teaching of Buddhism than the rationalistic humanism of Neo-Confucianism.

Unlike the receptive yet critical attitude of his mentor, An eventually assumed a position of condemning the religion as heterodox and even belittling the science:

Western books have been coming into Korea since the end of the reign of King Sonjo (r.1567-1608). There is no respected official or learned scholar who has not looked upon them as belonging to the same category as Taoist [Daoist] and Buddhist works, books left on a library shelf for amusement. All they have to offer are some techniques in mathematics and the study of the heavens⁴⁷.

For An, Christianity was nothing new. It was similar to Buddhism and Daoism, and was not worthy of serious attention, only “amusement”. Western science, too, offered little more than a few interesting technical skills.

In later years, An proved unrelenting in his attack on Christianity. For his denunciation of Catholicism, he was posthumously honored by the court. An was also responsible for defending the reputation of his teacher, Yi Ik, when some Catholics started claiming that he had been a convert, basing their opinion on his *Ch'ŏnju silŭi-bal*, the postscript to *Ch'ŏnju silŭi*, in which he presented a sympathetic description of Christianity⁴⁸.

An Chŏng-bok was familiar with several of the available works on Christianity theology that had come into Korea by way of China. He

46 An 1900, 2:16a-b. Baker 1983, p. 94.

47 An 1900, “Ch'ŏnhakko”, 17:1a-8a. Baker 1983, p. 109.

48 Hwang 1973, p. 48.

read Ricci's *Ch'önju silüi* as well as his *Ten Paradoxes*, Pantoja's *Qi ke*, Eimeric de Chavagnac's *La vraie doctrine prouvée* (The True Doctrine Proved), and Giulio Aleni's *Chikpang woegi* (Chin., Zhifang waiji; Notes Supplementary to the Geography of the Ancients).⁴⁹ Although most of these works stressed morality in order to appeal to the Neo-Confucian audience, they also presented the fundamentals of Christian doctrine. In preparing to write *Ch'önhakko* and *Ch'önhak mundap*, An carefully read and analyzed the history and literature of Christianity⁵⁰.

At first, An express his views on Christianity through a couple of letters to his teacher in the 1750s. Three decades later, Christianity became more than a topic of personal intellectual interest. In the 1780s, shortly after Yi Sŭng-hun returned from Beijing, conversions among many of the young Namin drew An's attention and concern. Included in this group of early Roman Catholic converts were Kwön Il-sin (?-1791), An's son-in-law, and Kwön Chöl-sin (1736-1801), Kwön's older brother and one of An's disciples. At one point, Kwön Il-sin even tried to convert An⁵¹. Also attracted to Christianity were Yi Ki-yang (1745-1802) and Yi Kahwan (1742-1801), a grandnephew of Yi Ik; both were An's disciples. At the age of seventy-four, An wrote his two treatises, *Ch'önhakko* and *Ch'önhak mundap*, to convince the young Namin to turn away from what he perceived to be a false and dangerous religion⁵². In the introduction to *Ch'önhakko*, An expressed his surprise and worry over the recent developments:

What a tragedy! They spend their entire lives studying the works of the Sages of China and then, in just one morning, throw it all away for such strange teachings. That is as bad as someone who goes off to study for three years and then, when he returns home, impudently addresses his mother by her given name. It is really a pity. I have selected some records from history and compiled this *Ch'önhakko* to show them that this "heavenly learning" has been around China for quite some time. It even reached Korea long time ago. It is nothing new⁵³.

49 Chung 1971, p. 64.

50 Min 1976, pp. 87-88.

51 Han'guk kidokkyosa yön'guhoe, p. 74.

52 Baker 1983, p. 108.

53 "Ch'önhakko", 17:1a-8a. Baker 1983, p. 109.

An was reacting against the Jesuit claim that Christianity was compatible with Confucianism and that parallels to Christianity could be found in Chinese history. He rejected the explanations of missionaries such as Ricci who sought to legitimize Christianity by identifying it with orthodox Confucian teaching.

A historical survey of East Asian reactions to religions from the West, *Ch'önhakko* brought up examples from the Han through Qing dynasties and compared Christianity with other religions that the Chinese had labeled “barbarian”: Islam, Nestorianism, and the “idol worship” of Central Asia. He found no room for resemblance to Confucianism. Furthermore, he cited the criticism of Catholicism by the Chinese scholar Gu Yan-wu (1613-1682) as well as that by Yi Ik in refuting Catholic claims to Confucian orthodoxy⁵⁴. In *Ch'önhakko*, An placed Christianity in the context of religions that had been condemned as barbaric and immoral by the Chinese and Koreans over the centuries. Through this lesson in history, he wanted to make the Namin converts aware of their grave error. The treatise's message was that those who followed Christianity were ignoring the judgments of their predecessors in China and Korea who had experienced similar encounters with outside religions. An argued forcefully on the basis of history that Christianity could not be included in the orthodox tradition that he upheld.

An Ch'ong-bok's other polemical piece, *Ch'önhak mundap*, dealt more with specific Christian doctrines, but it also used numerous historical references with the same intent of convincing those interested in or already converted to the Catholic faith of the error they were committing. An wrote *Ch'önhak mundap* in the form of a dialogue, in which An responded to over thirty questions concerning Catholic belief and practice⁵⁵. His premise throughout the dialogue, as in *Ch'önhakko*, was that Christianity was irrational, immoral, and superstitious – possessing no points in common with Confucianism. If Christianity were to be identified with another religion, it would be one of the teachings traditionally labeled heterodox from the Neo-Confucian perspective.

54 *Ibid.*

55 Professor Ae-Hi Lee explained that although the form of the treatise appears to be a dialogue between two people, both the one asking the question and the respondent, in fact, represent An Ch'ong-bok. What is taking place is an internal dialogue; An does both the asking and the answering. Professor Lee notes that this form was a common style for writing treatises among Neo-Confucians.

In *Ch'önhak mundap*, An mentioned Mozi, Zhuangzi, and the Buddha. He found Christianity to be just as bad, if not worse, than these other heterodox teachings:

Chang-ja (Chuang-tzu [Zhuangzi]) says that Buddha rose superior in life and death, which means that he turned his back upon all others and thought only of himself. The missionary, who prays to be saved from hell, is also a one-sided religionist who thinks only of himself⁵⁶.

An reiterated over and over again the self-centered, immoral nature of Catholicism and other heterodox beliefs. For a Neo-Confucian for whom the needs of society as a whole were essential to his identity and actions, teachings based on personal profit were unacceptable. An pointed out in a letter to his disciple Hwang To-gil the true standards of their tradition: «Treat the words of Confucius and Mencius as you would the laws of the land, the words of Chu Hsi (Zhu Xi) and the Ch'eng [Cheng] brother as the moral direction of a stern teacher, the words of T'ogyegye as the admonitions of a kind father»⁵⁷.

An defined orthodoxy in terms of Confucius and Mencius; Zhu Xi and the Cheng brothers, the founders of the Neo-Confucianism; and T'ogyegye, the Korean Neo-Confucian philosopher. They were the figures of history who provided the norms and ideals for the Neo-Confucian. Any belief or practice, past or present, that contradicted their words was heterodox.

An's intense concern for orthodoxy was characteristic of Korean Neo-Confucianism, which tended to be even more rigid than its Chinese counterpart in adhering to the teachings of the Song dynasty founders: Zhu Xi; the Cheng brothers – Cheng Zai and Cheng Hao; and Zhang Zai. The Koreans considered even other Neo-Confucian schools such as that of Wang Yangming heterodox. The Koreans and the Chinese had several terms to label teachings and practices that deviated from the norm: *idan* (Chin., *iduan*; “the other or different strand”), *chwado* (*zuodao*), *ihak* (*ixue*), and *sa* (*xie*). The terms shared the common meaning of “different from the way of the Sages”. And they were often used in opposition to *chöng* (Chin., *zheng*; “right” or “straight”) or *chöngdo* (*zhengdao*,

56 A Korean's View of Christianity (an excerpt from An Chöng-bok's *Ch'önhak mundap*, translator unknown), in «Korea Magazine» (June 1917), p. 267.

57 Baker 1983, p. 91.

“the right path”)⁵⁸. The concept of heterodox thought was introduced to Korea by Chŏng To-jŏn (1342-1398), one of the intellectual founders of the Chosŏn dynasty. Chŏng used the term in his polemics against Buddhism, taking up the Confucian tradition of drawing a clear distinction between “right learning” (*chŏnghak*) and “aberrant concepts” (*idan*)⁵⁹. The line between the two went all the way back to Confucius and Mencius. In the *Analects*, Confucius says, «The study of strange doctrines is injurious indeed!»⁶⁰. Mencius applied the term to the rival schools of Yang Zhu and Mozi. Han Yu used it against the Buddhist in the ninth century. Thus, An was doing nothing new. he stood in a long line of Confucians defending the correct path from any practices and teachings that challenged it. What differed was his method; he shifted from the traditional doctrinal focus to the historical.

The scope of An’s historical survey of heterodox teachings included both the ancient and recent. In *Chŏnhak mundap*, An reminded his audience of what had happened in Korea not too long before his own time:

In our own country in the year Moo-in (1756) a noted witch appeared calling herself by this title (Buddha). People gathered to her from all parts of the country, saying that Sakamoni had come to life, and bowed and did her honor. She said that all worship of spirits should be given up, and gave as the reason that she, the Buddha, was once more alive and on earth, and that no others should be worshiped but she only. The people, following her orders, burned and destroyed their prayer altars and the dishes that they had used. In two or three months the whole of central Korea had come to follow this woman. The king seeing this, sent a Commissioner Yi Kyung-ok and had her beheaded. Even after that, for several months matters did not quiet down. People’s hearts are so easily stirred but so hard to restore to reason; easy to influence, but hard to awaken to understand⁶¹.

An also pointed out that Chinese history was full of people claiming to the Buddha and attracting large followings⁶². Rebellions had often oc-

58 Cohen 1963, pp. 4-5.

59 Deuchler 1985, p. 375.

60 Cohen 1963, pp. 285-286, n. 4. Legge 1893-1895, I, p. 150.

61 *A Korean’s View of Christianity*, p. 268.

62 Cleary 1988, pp. 56-59.

curred as secret Buddhist societies became embroiled by their faith in the imminent appearance of the Maitreya, the Buddha of the Future. In the Korean case, the woman who had claimed to be the living incarnation of the Buddha caused thousands of peasants to riot and destroy their ancestral tablets and shrines to local gods⁶³. An saw all such instances as dangerous in their ability to stir up people with talk of nonsense; Confucius was silent on the matter of spirits and miracles because of this knowledge⁶⁴. Such talk risked social upheaval and consequent political intervention.

An compared Christianity with its doctrine of Incarnation to the Buddhist examples. Jesus was God-on-earth, the Christian version of Maitreya. Both Jesus and Maitreya fulfilled messianic expectations. An found the Christian concept potentially dangerous as well as irrational:

They say that this Jesus took upon himself responsibility for the sins of all mankind and allowed himself to be nailed to the cross on which he died. Since they claim that this Jesus is none other than the Lord of Heaven come down to dwell among men, then how can they write that he died in such an ignoble manner. This is about as ridiculous as anything can be and is an affront to the dignity of the Lord-on-High⁶⁵.

The Incarnation did not make sense from a Neo-Confucian perspective. A strange mixture of the irrational (an ignoble death for the Lord of Heaven) and the supernatural (God-become-man), it could not possibly be treated as orthodox belief, or for that matter history. But An took it in all seriousness because of the inherent danger; as shown through the history of Buddhism in China and Korea, a belief in an anthropomorphic deity had the power to attract and influence people, at times moving them to violence.

An used the 1756 incident in Korea to warn all those who had become interested in Catholicism of the dangerous consequences. He issued a stern warning in a letter to Kwön Ch'öl-sin. In the correspondence, he pointed out that the danger of Catholicism involved not only the individuals who had converted but, in effect, all the members of the Namin.

63 "Ch'önhak mundap", 17:18a-b. Baker 1983, p. 203.

64 *A Korean's View of Christianity*, p. 268.

65 "Ch'önhak mundap", 17:18a-b. Baker 1983, p. 203.

Kwŏn was reminded of the massacre of tens of thousands of Christians in Japan. In light of the factional politics of the day, An believed that Catholicism could easily be seized upon by the enemies of the Namin as an opportunity to destroy all Namin, not just the converts.

Despite An's persistent warnings, many of his relatives, colleagues, and disciples in the Namin faction became converts. And, as he feared, they became the objects of persecution. In 1791, shortly after An's death, the first major anti-Catholic persecution took the life of his son-in-law Kwŏn Il-sin. In the Great Persecution of 1801, even those Namin who had renounced Catholicism or had never accepted it were executed.⁶⁶ Ultimately, An's anti-Catholic writings failed to prevent the personal and political disaster that he dreaded.

A Sirhak historian, An utilized his skills to try to persuade those who had deviated from the truth as he saw it with concrete examples drawn from history rather than complex philosophical arguments based on the Classics. He assembled evidence after evidence from a wide range of sources on the history of China and Korea, and used them as a weapon against what he perceived to be a false and dangerous religion resembling numerous heterodox teachings from the past.

Modern Assessments of An Chŏng-bok's Polemics

Although many of his works are polemical because of the urgency of the situation, they reveal at the same time immense devotion and concern for his teacher, colleagues and disciples, and his culture. One way to understand his extraordinary loyalty is to see it as «nativistic», a defensive reaction against a foreign threat. Chai-sik Chung labels An Chŏng-bok's response to Christianity an example of the «“rational perpetuative” form of nativism». It is «rational» because it is made up of «conscious organized efforts», and what are «perpetuated» are «the Confucian elements of the ancient culture as symbols of Korean society's unique character, especially (when the influence of Confucianism was waning)»⁶⁷. Chung goes on to call An's position a «defensive denial (of the superiority of the foreign ideas) and an assertion of the declining but persisting Con-

66 Baker 1983, p. 112.

67 Chung 1971, p. 61. All parentheses and quotation marks are Chung's.

Confucian elements as the symbols of *raison d'état*»⁶⁸. Chung sees the encounter between Confucian Korea and the modern West as that between a weak, declining culture and a powerful, emerging one. Confucianism is «waning» and «declining» but unfortunately «persisting». But the Western civilization it represents are «superior». Another scholar, Ki-shik Han, explains both the «hectic acceptance and fanatic rejection of Christianity at the initial stage of modernization in Korea» in terms of «anomie». Han sees both the acceptance and rejection as two different forms of a normal response under circumstances in which a social structure and cultural structure ceased to function. And he sees other «anomic explosions» in the Tonghak Rebellion of 1894 and the Communist movement in southern Korea following liberation from the Japanese empire in 1945⁶⁹. Like Chung, Han portrays Korea during An's time in terms of decline and a defensive posture; its society and culture are on the verge of collapse.

Donald Baker reacts against these negative views of An Chŏng-bok. Baker feels that An is being unfairly and anachronistically blamed for Korea's problems in the late nineteenth and early twentieth centuries. Implicit in the views of Chai-sik Chung and Ki-shik Han is the assumption that if Koreans in the eighteenth century had adopted Western science and religion, then they might have been able to prevent the domination and subsequent colonization of Korea by Japan in the early twentieth century. But instead of accepting the weakness of their own culture and society, and embracing the superior ideas and technology of the West, Koreans, like An, reacted defensively and erratically. Thus, they lost their chance to modernize before Japan did. Baker challenges this line of reasoning at several levels. For one, he points out that the West and Catholicism are not synonymous. In fact, it was not the Catholics who ushered in the era of commerce and industry that led to the emergence of the modern West; it was the product of Protestant countries like England and Holland⁷⁰. Moreover, the two Asian countries which became influenced by Catholicism, Vietnam and the Philippines, ended up becoming colonies. And the Catholicism of South American countries has not enabled them to deal

68 *Ibid.*

69 Ki-shik Han 1969, pp. 1-25.

70 Baker 1979/1980, pp. 33-34.

with modern times any better than Korea has⁷¹. In fact, Baker asserts, the recent economic emergence of industrial East Asia may point to Confucianism as one of the factors responsible for the successes of Korea and other members of the old Confucian order⁷².

But the main point which Baker makes to counter the view of An Chŏng-bok as a defensive nativist is to articulate a fundamental philosophical difference between East Asian and Western thought. He explains this difference in terms of the “ought” of Neo-Confucianism with the “is” of Western philosophy, both Catholic and secular. On the one hand, Neo-Confucianism, with its origins in Mencius and Zhu Xi, builds a system of thought and a way of living based on the basic question of “what one ought to do”; thus, the fundamental orientation of Neo-Confucian thought is moral. Even its metaphysics is based on the idea of a cosmic moral order⁷³. On the other hand, Western philosophy, whether it is expressed through Thomas Aquinas or David Hume, is based on the question of “what is”. What is the nature of God? Of the universe? Of knowledge? Baker sees Western thought as fundamentally oriented toward the quest for truth. Thus, in Neo-Confucianism, morality is prior to truth, but in Western philosophy, truth is prior to morality. Baker puts it as a «contrast between Catholic emphasis on metaphysical and theological truth and Confucian stress on principles of morality and techniques of moral self-cultivation»⁷⁴.

Thus, according to Baker, because of the moral foundation of An Chŏng-bok’s Neo-Confucianism, he was not attracted to Catholic theology and metaphysics. Christian truth claims did not interest him because he saw the world through different eyes. His main concern was not what to believe but how to live. And the morality that he found in Catholicism contradicted his own. Thus, he rejected the new ideas, displaying what Baker calls «the vigor, sophistication, complexity, and strength of Korean Confucian thought»⁷⁵.

But such lofty praise by Baker seems just as inaccurate as the scathing criticism of Chung and Han. It takes the view of An to the opposite

71 Baker 1979/1980, p. 34.

72 Baker 1979/1980, p. 37.

73 Baker 1979/1980, pp. 21-22.

74 Baker 1979/1980, pp. 20-22.

75 Baker 1979/1980, p. 37.

extreme, from that of a defensive conservative standing in the way of progress to that of a triumphant champion of cherished traditional ideas and values. Baker rescues An but at the same time creates other problems in his defense. To begin with, Baker's description of Neo-Confucianism is problematic. The distinction between truth and morality is a dichotomy that is alien to the tradition; the dichotomy itself is a product of Western thought. Thus, to pose the question of which is prior is irrelevant to Neo-Confucianism; the two are inseparable. It may also be argued that Baker's view of Western philosophy is reductionist. He puts in a disclaimer that by «Western» he is restricting himself to the Scholastic philosophy of Thomas Aquinas⁷⁶. Yet his discussion of «Western philosopher and Eastern moralist» encompasses not only Catholic theology but also the philosophies of Plato, David Hume, and modern philosophies of language analysis. In short, he seems to be equating the term “West” with the entirety of Western thinking. And if this is the case, then he runs into the problem of strands within Western thinking that do not fit neatly into the metaphysical paradigm. For example, with Christianity, there have been Protestant thinkers who reject the whole Scholastic enterprise and do not start off with metaphysical questions about God and the universe but rather with other concerns such as moral issues.

Baker does, however, make several valid points in defense of An. For one, he is correct in explaining that An cannot be held accountable for what happened much later – the late nineteenth and early twentieth centuries. As with most “what if” questions, it is impossible to know what would have happened if Korea had accepted Catholicism in the eighteenth century. Now with some scholars arguing that Confucianism has actually helped Korea's modernization, the picture is even more complicated. Baker also accurately points out the problem of calling An nativistic. In his writings, An regularly refers to “our China” and to the Chinese historical figures as “our Sages” and uses examples from Chinese history to illuminate events in Korea⁷⁷. In doing so, An reflects the general China-centered focus of Chosŏn dynasty Korean elites but also the conviction that Neo-Confucian thought and culture represented a universal civilization, or actually civilization itself. Thus, An does not exhibit anything resembling modern nationalistic sentiments centered on ideas

76 Baker 1979/1980, p. 37, n. 1.

77 Baker 1979/1980, p. 10.

about distinctive ethnic identity or culture. Even in reference to Catholicism, he opposes it not because it is foreign but because he judges it to be immoral, irrational, and superstitious.

But where Baker goes a bit too far is in his emphasis on the strength and vitality of An's Neo-Confucianism. Even if the Sirhak movement of which An was a representative is not seen as a departure from traditional Neo-Confucian orthodoxy, it did, however, bring about different emphases and methods from traditional concerns with metaphysics and morality. Furthermore, An's personal life is not a good example of the successes of Neo-Confucianism against the inroads of Western thought and religion. In spite of employing all his intellectual resources, he failed to persuade his immediate followers and closest colleagues; even his family members joined the ranks of the converts. And his writings did not prevent four thousand Koreans from converting, even before the first priest set foot in the country⁷⁸. Even if An's own confidence in Neo-Confucian orthodoxy remained unshaken, he failed as its defender. Baker also seems to exaggerate the role of intellectual motivations in An's rejection of Catholicism at the expense of personal and political factors. Baker claims that «Korean history allows us to examine the impact of the West on a traditional Asian society with more emphasis on ideas and ideology than on the personalities, peculiarities and political entanglements of Western missionaries»⁷⁹. But the facts do not allow this luxury. The Western missionaries may be absent at the beginning of the encounter, but by An's time, the Koreans are no longer dealing with books and ideas detached from personal and political implications. Baker himself admits that An had political motives for writing his polemical works. For one, he wanted to defend the reputation of his teacher, Yi Ik, from accusations that he had been a Catholic. An also wanted to keep his Namin political faction from becoming involved with the new religion and suffering the consequences⁸⁰. An had much at stake in defending the status quo.

Yet, even if An had made his decision concerning Catholicism based purely on intellectual grounds, the same cannot be said for eighteenth-century Koreans in general. Not everyone, evening among the scholars, had such a sophisticated and firm grasp of both Neo-Confucianism and Ca-

78 Baker 1979/1980, p. 1.

79 *Ibid.*

80 Baker 1979/1980, p. 10.

tholicism. Besides, religious conversion involves far more than the appeal and persuasiveness of ideas. Psychological, sociological, and political reasons also play into the conversion process. Baker, for instance, points to the significance of personal networks among the first converts⁸¹. By the same token, personal and political reasons cannot be ruled out in the rejection of Catholicism.

Confucianism and Christianity in Korea

An's portrait is more complicated than one based on him as a reactionary nativist or an unflinching defender of orthodoxy. As a Neo-Confucian historian responding to the advent of Christianity in Korea, An reflects in his life and in his writings the vulnerability as well as the dynamism of his intellectual tradition in late Chosŏn Korea. What was the response of An's audience? Those securely in the fold of An's camp must have found their positions reinforced and illuminate by the force of his arguments and evidence. But what about those who converted? What was the nature of their rejection of An? Did they justify their newfound Catholic faith as a continuation of Confucian orthodoxy? Were they persuaded by the approach of Ricci and other Jesuits that Catholicism was identical with the original Confucianism undefiled by Neo-Confucianism? Or did they see a radical break between the old and the new, and consider themselves liberated from what they considered to be oppressive and spiritually bankrupt? If the answer to the last question is affirmative, then An's warnings about Catholicism based on concerns about Neo-Confucian orthodoxy fell on deaf ears. Many Koreans had initially been drawn to Catholicism because of their Confucian values⁸². Yi Ik in his writings expressed what many Confucians must have felt at the time that they encountered Jesuit writings on morality. But soon Catholic belief and practice collided with Confucian teaching and ritual, and political circumstances made a harmonious relationship between the two traditional impossible. Furthermore, the composition of the converts also changed. After the 1801 persecution, what had begun as an intellectual movement became a popular movement, attracting mainly commoners, who had little stake in upholding Confucian ideology. They gladly embraced a

81 Baker 1979/1980, p. 6.

82 Baker 1983, pp. 287-288.

faith that promised them equality and dignity. Women also converted in large numbers, discovering greater freedom and a sense of self-worth in the new religion that they had been denied in the rigidly patriarchal Confucian social structure. Even if the Catholics did not view their faith as a departure from Confucian morals, certainly the non-Catholics saw them as straying well outside the line of orthodoxy⁸³.

Yet, ironically, today the descendants and heirs of these early converts continue the old Confucian legacy. The old term *idan* is still a powerful category for distinguishing orthodoxy from heterodoxy. But the players and the contexts have changed. Orthodoxy is no longer defined by Neo-Confucian scholars but rather by Christian clergy. *Idan* is used in Korea today to mainly refer to what lies outside orthodox Christianity. But concern with orthodoxy is not the only Confucian legacy among Korean Christians. Observers cite other characteristics of the church such as its conservatism, factionalism, hierarchy, and authoritarianism as lingering Confucian influences⁸⁴. And family values continue to be important among the Christians; many Christian groups, including the Roman Catholics, even allow participation in *chesa*, ancestor veneration.

The conflict between Confucianism and Christianity that An Chŏng-bok observed and exacerbated has produced no clear winner or loser. In a way both have emerged as victors. The early periods of intense struggle in Korea and other parts of Asia have given way to mutual interaction, when we can speak of “Confucian Christians” and “Christian Confucians”⁸⁵. Christianity, both Roman Catholic and Protestant, have grown dramatically in South Korea and now claims around a third of the population⁸⁶. But at the same time Confucianism is far from defunct. It continues to shape family and social values, and its traditions

83 One textbook, *Korea Old and New*, presents Catholicism as a direct and conscious challenge against the Confucian order: «One can well imagine that those reform-minded sirhak thinkers took fresh hope for creating a heavenly kingdom on earth through the belief in the new religion. Accordingly, the acceptance of Catholicism may be seen as constituting a challenge to the grasping and predatory nature of the Chosŏn state and the intellectual rigidity of Neo-Confucian orthodoxy» (p. 170). In this regard, Catholicism was one of many ideas considered subversive; the others included the Wang Yangming School and *Chŏnggan nok* (Book of Prognostications). See Eckert *et al.*, 1990, p. 157.

84 Clark 1986, pp. 22 and 51.

85 Tu 1991, pp. 740-781.

86 Baker 2008, p. 4.

and customs play a vital role in the life of contemporary South Koreans. It remains to be seen how far the interaction between Confucianism and Christianity will go and how new developments will alter these traditions. But current trends prefer dialogue and harmony between the two. Matteo Ricci would approve.

Bibliography

- A *Korean's View of Christianity*, in «Korea Magazine», 1917, pp. 262-268.
- An Chöng-bok. *Sunamjip* (Collected Writings of An Chöng-bok). Preface dated 1900.
- Baker D.L., 2008, *Korean Spirituality*, Honolulu.
- Baker D.L., 1979/1980, *A Confucian Confronts Catholicism: Truth Collides with Morality in Eighteenth Century Korea*, in «Korean Studies Forum», 6.
- Baker D.L., 1983, "Confucians Confront Catholicism in Eighteenth-Century Korea", PhD diss., University of Washington.
- Ch'oe Tong-hüi, 1976, *An Chöng-bok üi söhak pip'an egwanhan yön'gu* (Study of AnChöng-bok's Criticism of Catholicism), in «Asea yön'gu» 19, 2, pp. 51-80.
- Chung, Chai Sik, 1971, *Christianity as a Heterodoxy: An Aspect of General Cultural Orientations in Traditional Korea*, in Yung-hwan Jo (ed. by), *Korea's Response to the West*, Kalamazoo, pp. 57-86.
- Clark D.N., 1986, *Christianity in Modern Korea*, Lanham, MD.
- Cleary J.C., 1988, *A Buddha from Korea: The Zen Teachings of T'aego*, Boston.
- Cohen P.A., 1960-1961, *The Anti-Christian Tradition in China*, in «Journal of Asian Studies», 20, pp. 169-180.
- Cohen P.A., 1963, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870*, Cambridge.
- Dallet C., 1874, *Histoire de L'Église en Corée*, Paris.
- Deuchler M., 1985, *Reject the False and Uphold the Straight: Attitudes Toward Heterodox Thought in Early Yi Korea*, in de Bary W.T. – JaHyun Kim Haboush (ed. by), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York, pp. 375-410.
- Eckert C.J. – Ki-baik Lee – Young Ick Lew – Robinson M. – Wagner E.W. (ed. by), 1990, *Korea Old and New: A History*, Seoul.
- Gernet J., 1985, *China and the Christian Impact*, Cambridge.

- Grayson J.H., 1985, *Early Buddhism and Christianity in Korea: A Study in the Emplantation of Religion*, Leiden.
- Han K.S., 1969, *The Christian Impact and the Indigenous Response in 18th and 19th Century Korea*, in «Koreana Quarterly», 10, pp. 1-25.
- Han W.K., 1974, *The History of Korea*, Honolulu.
- Han'guk kidokkyosa yön'guhoe. *Han'guk kidokkyo üi yöksa* (History of Christianity in Korea), vol. 1, 1989, Seoul.
- Hwang Wön-gu. *An Chöng-bok: New Discovery of Korean History*, in «Korea Journal», 13(1), January 1973, pp. 43-49.
- Kalton M., 1975, *An Introduction to Silhak*, in «Korea Journal», 15(5), pp. 29-46.
- Kalton M., unpublished. "Korean Neo-Confucian Thought" (unpublished draft for *The Cambridge History of Korea*).
- Legge J., 1893-1895, *The Chinese Classics*, 2nd ed., Oxford.
- Min Kyöng-bae, 1976, *Han'guk kidokkyohoesa* (History of the Christian Church in Korea), Seoul.
- Minamiki G.H., 1985, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago.
- Needham J., 1959, *Science and Civilisation in China*, Cambridge.
- Paek P.H., 1981, "Silhak Scholarship in Yi Korea". PhD diss., Harvard University.
- Palais J.B., 1975, *Politics and Policy in Traditional Korea*, Cambridge, Mass.
- Ricci M., 1972, *T'ien-chu shih-i* (*Tianzhu shiyi*, The True Lord of Heaven), Seoul, reprint under the title *Ch'önju silüi*.
- Seoh R.M., 1969, *Yi Ik, an Eighteenth-Century Korean Intellectual*, in «Journal of Korean Studies», 1, pp. 9-21.
- Tu W.M., 1991, *The Search for Roots in Industrial East Asia: The Case of the Confucian Revival*, in Marty M.E. – Scott R. (ed. by), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, pp. 740-781.
- Yi Ik, 1977-1978, *Söngho sasöl* (Miscellaneous Writings of Yi Ik), Seoul.
- Yi Ik, 1974, *Söngho sönsaeng munjip* (Collected Works of Master Yi Ik), Seoul.

Visioni dell'Oriente del Confucianesimo televisivo

Valeria Varriano

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

Abstract

The concepts of Orient and Occident are characterised by a history and a tradition of thought. Like images in the mirrors, these ideas are meaningful only when compared with each other. This paper draws the 'portrait of Orient' by examining two types of Chinese drama series: series about transnational families, featuring interactions between Chinese and non-Chinese cultures; and series which captured the imagination of audiences in China. The television's fictional products depict the Chinese perception of the Orient

as a contemporary revival of traditional values and practices. The core value of this Orient is the supremacy of collective interest, a concept inherently in contrast with a West that worships the individual above all. The part of humanity capable of appreciating the nobility of these values can slip down easily into this cultural "East", understood as Tianxia, the ancient Chinese cultural concept that denoted either the entire geographical world or the metaphysical realm of noble men.

Keywords

Chinese television, Kewang, Shewai baomu, Dazhai men, Xiangqi, Sinicità, Chinese culture

Alcuni concetti funzionano come metafore, non sono più realmente produttori di significazione, ma catalizzano al loro interno visioni che ignorano di essere diverse tra di loro. Liberati in tal modo dei valori che servivano loro come referenza d'origine, sembrano circolare nel linguaggio quali illusioni verbali, ora imperative, ora incantatorie. Il concetto di "Oriente" è una di queste metafore, e il suo uso, ad opera di chi vive a est degli Urali, ne dimostra la potenza evocatoria. Necessariamente vincolato da una coordinata geografica assoluta, l'uso di questa parola, all'apparenza definito, nella realtà trova un senso solo all'interno della distinzione ontologica ed epistemologica con un suo opposto.

Nella sua introduzione al noto libro *Orientalism*, Edward Said affermava di partire «dall'assunto che l'Oriente non sia un'entità naturale

data, qualcosa che semplicemente “c’è”, così come non lo è l’Occidente» (Said 1978), ma che «quali entità geografiche e culturali, oltre che storiche, “Oriente” e “Occidente” sono il prodotto delle energie materiali e intellettuali dell’uomo. Perciò, proprio come l’Occidente, l’Oriente è un’idea che ha una storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che gli hanno dato realtà e presenza per l’Occidente. Le due entità geografiche si sostengono e in una certa misura si rispecchiano vicendevolmente» (Said 1978, p. 2). Questo vale anche per il discorso che l’Oriente fa di se stesso, per esempio, per l’immagine di Oriente che emerge nella “narrativa” televisiva cinese, in quelle che, per brevità, possiamo chiamare serie: opere composte da segmenti narrativi, che raccontano la vicenda di personaggi fissi. Descrivere questa visione della Cina di oggi necessita della definizione dell’opposto del concetto, del non-Oriente che, per l’innegabile potenza evocatoria del termine, continueremo a chiamare Occidente anche se non necessariamente è geograficamente a ovest di Pechino o di Greenwich.

Oriente e Occidente, entità sostenute dal loro opposto, definite per contrasto, figlie di una divisione in cui l’accento è posto su differenze di valori, di filosofia e di modi di vita, nella irrealtà del vero televisivo acquistano un’identità “concreta” grazie alla costruzione a tavolino di storie minime, vicende individuali di vita quotidiana. Queste permettono di descrivere l’occidentalismo dei prodotti televisivi cinesi ed è a partire dalla descrizione dell’Occidente di alcuni di loro che per contrasto si andranno a identificare gli elementi della visione dell’Oriente che vi traspare.

L’Occidente televisivo non ha una precisa collocazione geografica, almeno non una sul planisfero. Gli occidentali, intesi come luoghi e come personaggi che animano le storie sugli schermi televisivi cinesi, sono semplicemente di fuori: sono fuori rispetto alla lingua cinese, fuori, nel modo di porsi e nei comportamenti, rispetto alla maniera di rapportarsi al mondo dei loro compagni cinesi, rispetto alla grande cultura gastronomica cinese. In *Le tate degli stranieri* (*Shewai Baomu* 涉外保姆) serie televisiva del 2001 in 20 puntate, diretta da Zhuang Hongsheng prodotta dalla Shanghai Television Station, tre giovani donne cinesi per lavoro si trovano ad avere a che fare (*she* 涉) con gente di fuori (*wai* 外) perché lavorano come domestiche nelle case di occidentali a Shanghai¹. In questo contatto tra popoli diversi si vengono a creare situazioni in

1 Per informazioni sulla trama e la fortuna della serie si veda Lee 2006 e Varriano 2010.

cui incomprensioni e conflitti culturali, stereotipi e cliché si affermano e si annullano con grande prepotenza in un confronto non facile. Le tre donne lavorano in famiglie provenienti dagli USA, dalla Gran Bretagna, dal Messico e dal Canada. Nonostante la diversa provenienza geografica, non sono rilevabili tratti di differenziazione tra le varie culture dei datori di lavoro, mentre diversi sono gli elementi loro comuni. Primo tra tutti l'individualismo, l'importanza del sé, un elemento che viene percepito dalle domestiche cinesi come un'estranea e incomprensibile fonte di conflitto. A esempio una di loro nel fare i conti con l'ostilità e il malcontento dell'*enfant terrible* della casa si rende conto che i suoi modi cinesi di disciplinare i bambini sono del tutto controproducenti con il diabolico ragazzo. Fortunatamente per lei la sua datrice di lavoro parla fluentemente cinese mandarino (dice di essere per un quarto di sangue cinese) ed è quindi in grado di comunicarle i fondamenti dell'approccio educativo occidentale, ovvero che bisogna essere "democratici" e lasciare ai bambini libertà di agire. Concetti di filosofia politica o pedagogia sono televisivamente declinati nel consiglio di immediata fruibilità di «non rimproverare il ragazzo per aver sporcato con l'inchiostro un muro bianco, quanto piuttosto elogiare il suo istinto artistico»². In Occidente la distruzione di beni comuni da parte di un bambino è considerata espressione di una libertà creativa che non va repressa, ma promossa. Di contro la cultura orientale, come spiega la tata, mette il rispetto dell'altro sopra ogni istinto creativo, premia la capacità di uniformarsi a sane regole di convivenza piuttosto che un'anarchica espressione dell'estro individuale.

Un altro volto dell'individualismo si manifesta nell'ossessione degli occidentali per la tutela dei propri spazi. Le domestiche cinesi non sono abituate a rispettarla, non la capiscono e non sono in grado di individuare il limite invisibile, da non superare, che rende inviolabile il "mio", e questo genera grandi tensioni. Un'altra delle domestiche, per esempio, per aver toccato un oggetto senza permesso rischia il licenziamento da parte di una datrice di lavoro che la trattava, fino a un attimo prima, come una figlia. Se privacy e libertà di agire senza tenere conto dei danni che si procurano alla collettività o al bene comune sono qui elementi di identificazione della cultura occidentale, il valore della collettività, la costante considerazione degli effetti delle proprie azioni sugli altri, è un tratto dell'Oriente. Non a caso l'itinerario di alienazione dalla sua identità cinese del protagonista

2 *Shewai baomu*, quarta puntata.

della nota serie televisiva del 1993 *Un pechinese a New York* (*Beijing ren zai niuyue* 北京人在纽约)³, il violoncellista Wang Qiming, iniziava con la sua delusione per la pessima accoglienza a lui riservata da una parente e finiva con la pessima accoglienza da lui riservata a un amico. Appena giunto a New York, infatti, la zia emigrata invece di riceverlo nella sua casa, come avrebbe fatto un parente cinese in Cina, abbandona Wang Qiming e la moglie davanti alla porta di una povera casa di periferia priva anche del minimo per sopravvivere il primo giorno in un paese straniero. Anni dopo, però, vediamo Wang Qiming accompagnare davanti a una simile casa di periferia un suo caro amico di Pechino e abbandonarlo lì tra la stessa delusione provata le sue prime ore a New York. La disumanità mostrata da Qiming è la prova della sua occidentalizzazione perché, come gli era stato spiegato sin dalle prime puntate: «In America non puoi ottenere la felicità familiare delle idee tradizionali cinesi». Secondo Shen Yipeng, la serie persegue lo scopo di trovare una giustificazione al desiderio individualistico di denaro e successo, motore dell'imprenditoria, in contraddizione sia con la tradizione neoconfuciana di preservare la «ragione celeste eliminando i desideri umani» (*Cun tianli mie ren yu* 存天理滅人欲)⁴, sia con l'etica socialista che promulgava l'altruismo assoluto dell'uomo disposto a sacrificare la vita per l'altro. La soluzione proposta fu, appunto, quella di localizzare questo desiderio in Occidente, l'ambiente in cui assecondare i desideri individualistici è indispensabile se vuoi sopravvivere, in cui l'uomo non aiuta l'altro, ma se ne ciba. Wang Qiming assimila questa cultura, si trasforma in altro da sé, asseconda i suoi desideri individualistici, ma lo fa, cosciente delle sue scelte, al solo scopo di superare il rivale americano. (Shen 2015, p. 80)

Le storie televisive di amori tra cinesi e “forestieri” confermano che il contrasto tra la visione individualista della cultura occidentale e quella collettivista della cultura cinese è così forte e determinante nella definizione dell'identità dei personaggi da essere la principale causa della crisi nei loro rapporti, soprattutto in quelli coniugali.

3 *Un pechinese a New York* è stata la prima serie cinese a essere girata interamente all'estero. Prodotta nel 1991, diretta da Feng Xiaoang, noto regista di serie televisive e film di grande successo di pubblico, è stata trasmessa dalla CCTV nel 1993 quando fu vista da circa novecento milioni di persone (Liu 1999, p. 763).

4 Si tratta di una frase di Zhu Xi tratta dal Libro dei riti 礼记 *Liji*. Zhu Xi è considerato il maggiore esponente del pensiero confuciano di epoca Song.

Nella serie in 26 puntate *Amore in Sicilia* (*Qingxi Xixili* 情系西西里)⁵, girata tra Catania e Hangzhou e trasmessa dalla televisione nazionale cinese nel 2007, il divorzio tra l'italiana Lidia e il cinese Shao Jue nasce dal fatto che lei e la sua famiglia d'origine considerano il soddisfacimento di bisogni individuali più importante del rispettare le necessità di una famiglia (Varriano 2016).

La donna, infatti, lascia la Cina trascinando con sé il figlio, perché, dalla sua ottica individualista, il fatto che il marito si dedichi al lavoro la fa sentire trascurata e sola, anche se egli è mosso nelle sue azioni dal supremo valore del “bene” della famiglia. Inoltre, Lidia non riesce a sopportare le continue invadenti premure di una suocera che vive con loro, sacrificando la sua indipendenza, per darle una mano nell'accudire marito e nipote. D'altra parte, anche il padre di Lidia è mosso nelle sue azioni dal supremo valore del rispetto della libertà individuale, anche a fronte del disprezzo del bene degli altri. Pur avendo litigato con la figlia per la scelta di quest'ultima di andare a vivere in Cina, se decide di non ostacolare la scelta della figlia di divorziare non è perché la considera giusta, ma perché “è la sua vita”, e lui rispetta le sue scelte. L'individualismo occidentale è qui chiaramente in contrasto con un senso della famiglia inteso come rispetto per l'anziano (Lidia ha abbandonato il suo anziano padre in Italia e poi sua suocera in Cina), cura amorevole dei figli e ricerca dell'armonia nel rapporto con il coniuge.

La visione televisiva di un Occidente individualista e, soprattutto, di una cultura tradizionale cinese collettivista affonda le sue radici nella serie dei primi anni '90 *Ardente desiderio* (*Kewang* 渴望), trasmessa dalla CCTV a partire dal 1991, e che in quegli anni ebbe un successo clamoroso, largamente pilotato dal partito⁶. La serie venne trasmessa in una fase delicata della transizione del paese dall'economia pianificata, dove esisteva uno stato sociale in grado di garantire la sussistenza a tutti, all'economia di mercato, sia pure con “caratteristiche cinesi”, in cui azioni un tempo condannate, come l'arricchimento, sono diventate i nuovi slogan di partito. Si trattava di un momento di crisi, il cui culmine fu raggiunto

5 La serie è anche nota con il sottotitolo *Love in Sicily*.

6 La trasmissione di questa serie nel 1990 fu accompagnata da un'imponente copertura stampa che accompagnò la serie con la pubblicazione quotidiana di articoli sui personaggi. La troupe degli attori, inoltre, fu mandata in tournée in molte grandi fabbriche cinesi. Questo accrebbe la popolarità di *Kewang* tanto da renderla la serie tv cinese più seguita della storia della tv.

dalle proteste che portarono nel 1989 all'occupazione di piazza Tian'an men, durante il quale l'intero paese fu scosso da una crisi di identità ben espressa in una serie di riflessioni che avevano avuto luogo in vari congressi tenuti in tutta la Cina⁷. Una vera e propria messa in discussione della cultura cinese, sostenuta dalle nascenti tensioni sociali, ma nata dalle riflessioni sulle violenze avvenute durante la Rivoluzione Culturale, e aggravata dal senso di inferiorità provato nel vedere il successo economico che, in quegli anni, stavano riscuotendo le nazioni del Sudest asiatico, un tempo stati tributari dell'Impero del Centro. Alcuni intellettuali, definiti dal Pcc sostenitori di una forma di *nichilismo nazionale* (*Minzu xuwu zhuyi* 民族虚无主义) (Feng Yingbing 1991), erano tornati a seguire il solco delle riflessioni inaugurate alla fine dell'Ottocento che avevano attribuito il ritardo dello sviluppo economico, così come di certi eccessi di violenza della Rivoluzione Culturale, alla natura dei cinesi, alla loro incapacità di liberarsi della tradizione e dei vincoli culturali ereditati. Questi pensatori misero nuovamente in discussione l'intera eredità culturale del paese e in particolare della tradizione dominante⁸.

Ardente desiderio crea un mondo che vanifica queste critiche, restituisce alla cultura cinese una dignità, si potrebbe dire salvifica, e la riporta all'interno di una più ampia identità orientale. Nella serie, in-

7 Tra questi i più importanti sono un forum sulla storia culturale cinese che si tenne nel 1982 a Shanghai, la conferenza sulla Storia della cultura cinese moderna tenutasi nell'agosto 1984 e, infine, il primo forum internazionale sulla cultura cinese tenutosi a Shanghai nel 1986.

8 Due momenti significativi di questa riflessione, sono stati la pubblicazione in Cina di *Chouloude Zhongguoren* (Il Brutto Cinese) dello scrittore taiwanese Bo Yang e la proiezione di un serial televisivo intitolato *Heshang* (Morti premature su (o per il) Fiume). Bo Yang è uno scrittore deluso sia dal regime comunista sia da quello del Guomindang. Dopo aver scontato nove anni di carcere per un fumetto satirico che prendeva di mira Jiang Jieshi, tornato in libertà, ha cominciato un'opera sistematica di demolizione della cultura tradizionale cinese definita una "giara di soia", nella quale annegano o marciscono tutte le idee, anche quelle importate, producendo una serie di pessime qualità che formano il carattere nazionale Han: falsità, invidia, arroganza, servilismo, rissosità, sporcizia ecc. (Bo Yang, *Chouloude Zhongguoren*, Taipei, 1985). Più complesso il caso del serial televisivo mandato in onda dalla Televisione Centrale di Pechino in sei puntate nel 1988 e poi ripreso da altre emittenti. *Heshang* ha portato a decine di milioni di spettatori le discussioni accademiche. Il contenuto del suo messaggio era esplicito: i simboli sacri del patriottismo cinese, il Fiume Giallo, la Grande Muraglia e il drago sono i simboli di una civiltà arrivata da tempo al capolinea, stagnante da secoli, con conseguenze deleterie per l'intera nazione: chiusura mentale, dispotismo feroce, soffocamento dell'iniziativa e della creatività, sottosviluppo (Su Xiaokang e Wang Luxiang, *Heshang*, Beijing, 1988).

fatti, lo spettatore riscopre e rivaluta la cultura orientale, con la sua caratterizzazione fortemente umanitaria, risultato della fusione tra ideali tradizionali, un misto di sopravvivenze confuciane, e morale socialista. Elemento centrale di questa visione orientale del mondo è la famiglia intesa come un'istituzione fortemente gerarchizzata al suo interno e il sistema di valori che ne permettono l'esistenza. Il rispetto dell'autorità del più anziano e dei vincoli di parentela sono, infatti, la base della bontà dei personaggi del serial. Tutti i dolori, le sofferenze patite durante lo svolgimento della vicenda sono causate dal non rispetto di questi valori, sono la forma storica del "male". Di contro la vita di tutti viene resa migliore dall'intervento dei protagonisti privi di individualismo, pronti ad aiutarsi l'un l'altro, a evitare ogni forma di violenza, a difendere i deboli dalle angherie, anche dalle possibili implicazioni violente di certe direttive politiche.

Questo è possibile perché, al contrario di quello che avviene in Occidente, gli orientali sanno non essere vittime dei loro desideri individuali, indipendentemente da quanto siano ardenti. La buona protagonista, l'operaia Liu Huifang, vive infatti la sua vita seguendo la morale di «preservare la ragione celeste eliminando i desideri umani»: non sposa l'uomo che ama perché deve salvare un amico in difficoltà, non si presenta agli agognati esami di ammissione all'università perché rischierebbe di abortire, non pretende che dopo il divorzio il figlio rimanga con lei per non allontanarlo dal nonno. Il suo solo gesto di auto-realizzazione, se si può definire tale, è la decisione di non tornare con l'ex-marito anche se povera e invalida perché paralizzata. Se la buona soffre per altruismo, il cattivo, chiamato, dagli sceneggiatori cinesi, Husheng (nato a Shanghai), segue in ogni azione i dettami di un egoismo appreso grazie ai suoi studi di stampo occidentale. Soffre perché è costretto a rinunciare al lusso della casa paterna, a lavorare in fabbrica, a vivere con la moglie operaia sposata solo per non essere mandato in campagna, dopo aver letto che la politica di «Salire sulle montagne e scendere nelle campagne»⁹ non sarebbe stata seguita con gli studenti sposati con operai che lavoravano a Pechino. Al matrimonio dettato dall'egoismo seguirà un divorzio dovuto dalla stessa ragione. Quando, finita la Rivoluzione Culturale, vedrà rico-

⁹ Traduzione dello slogan 上山下乡 *Shang shan xia xiang* comparso già in documenti politici degli anni '50, ma utilizzato a partire dall'inizio dell'ottobre 1967 per riferirsi all'imponente invio dei *zhijing* (i cosiddetti giovani istruiti, ovvero studenti di scuole superiori e università) in campagna a farsi rieducare dai contadini.

nosciuti i suoi meriti accademici, infatti non esiterà a buttare la moglie fuori di casa, a sottrarle l'unico figlio e a farla morire di fame.

Se l'associazione tra maschio "occidentalizzato" e atteggiamento individualista ed egoista non troverà una grande eco in altre opere televisive, viceversa con *Ardente desiderio* ha inizio una tradizione della narrativa televisiva dove, pur riconoscendo la necessità di cambiare seguendo i tempi, si riafferma la figura di una famiglia in cui la donna fa da supporto a un capofamiglia che lavora affinché i familiari e il paese godano di uno stile di vita degno dell'ammirazione mondiale. Molti personaggi femminili di queste serie televisive del nuovo millennio rimangono "devoti alla comunità" e incarnano un ideale di bellezza che sembra rimanere l'immutata risposta al desiderio, espresso dalla gran parte degli uomini degli anni '90, di una donna dall'aspetto fisico di Gong Li ma dalle virtù di Liu Huifang¹⁰.

La serie del 2013 *La buona moglie* (*Xianqi* 贤妻) è l'ultima opera, in ordine di tempo, a conferma di questo trend in cui la visione della cultura cinese, fondata sul valore del collettivismo, si declina televisivamente nelle scelte fatte dalle donne, in seno alla famiglia. *La buona moglie* racconta, infatti, delle sfide che si trova ad affrontare la protagonista Han Dayun nella sua vita di madre, moglie e nuora. A differenza del personaggio della serie americana dall'omonimo titolo (*The good wife*) che si emancipa da un ruolo di figura ancillare e subordinata a un marito fedifrago e infedele grazie alla sua ritrovata carriera, Han Dayun, dopo aver sposato il ricco e aristocratico Zhao Boxuan, per restare più tempo possibile accanto a sua figlia, diventa una madre casalinga e si prende cura della casa e di una famiglia composta da una suocera dominante, una cognata astuta e un marito un po' sciocco. Mentre sua suocera la deride continuamente per non esser stata capace di concepire un figlio maschio e suo marito ha una relazione extraconiugale, Han Dayun mantiene il ruolo di "buona moglie" – una donna virtuosa, onesta, affettuosa e gentile che farà tutto il necessario per rimettere in sesto il suo matrimonio e tenere insieme la famiglia.

Han Dayun è, ancora più di Liu Huifang, l'incarnazione della buona moglie e brava madre (*Xianqi liangmu* 贤妻良母) immaginata e auspicata dai riformatori liberali di fine Ottocento e inizio Novecento. Liang

10 Questa risultò essere la figura descritta nelle inserzioni matrimoniali esaminate nel 1992 da un gruppo di sociologi di Pechino (Tamburino 1993, p. 31).

Qichao 梁啟超, per esempio, nel suo articolo *Una proposta per la costruzione di scuole femminili* affermò che le donne «devono essere capaci di aiutare i loro mariti, educare i loro figli, prendersi cura della casa e migliorare la razza» (Liang 1897, p. 3). Questa idea, pur muovendosi in contrapposizione con la visione tradizionale che voleva una donna che seguisse le tre obbedienze e le quattro virtù¹¹, chiude la donna all'interno delle mura di casa e la elegge sacerdotessa a tutela delle virtù tradizionali. Anche se di fatto negli anni successivi alla presa del potere del PCC, della visione di Liang Qichao si è persa solo l'idea del miglioramento della razza, è con il passaggio all'economia di mercato e la decisione di aprire la Cina e riportarla sui binari dell'economia mondiale, che questa visione riprende forza. La buona moglie e madre saggia viene ora proposta come un modello in grado di fronteggiare l'individualismo occidentale che, attraverso la società dei consumi e un'errata visione della modernità, sta corrodendo la cultura orientale. Questo non vuol dire che nella visione televisiva dell'Oriente siano assenti donne in carriera del tutto emancipate dalla famiglia¹², ma nella gran parte delle storie anche queste donne sentono il peso di dover portare avanti l'eredità della tradizione e anche loro, nelle loro scelte, rimangono sempre fedeli a valori familiari, come quello filiale¹³.

11 In cinese *San cong si de* (三从四德). L'obbedienza era dovuta al padre, ai fratelli e al marito. Le quattro virtù erano conoscere e rispettare il proprio posto nel mondo (*fu de* 妇德), curare il proprio aspetto (*fu rong* 妇容), parlare poco (*fu yan* 妇言) e dedicarsi alla cura della casa (*fu gong* 妇功). Questa espressione fa riferimento per la prima parte allo 'Yili (仪礼), testo confuciano che risale al periodo degli stati combattenti (475-221 a.C.) e al Zhouli (周礼, i riti di Zhou) del secondo secolo a.C.

12 Va detto però che negli ultimi anni sui media cinesi è in atto una vera e propria campagna di critica nei confronti di quelle donne che, pur avendo più di trent'anni, non sono ancora sposate. Chiamate in modo dispregiativo *Sheng nu* (*shengnu* 剩女), letteralmente donne d'avanzo, sono messe alla berlina in show televisivi, in video virali, articoli, in vignette denigratorie o serie tv come *Will you marry me and my family*, sottotitolo inglese di *Una single si sposa* (*Da nu dang jia* 大女当嫁) del 2010 che, in tono semicomico, ha raccontato le affannate sedute di matchmaking di una zitellona trentenne e le pressioni della famiglia su di lei.

13 Un famoso esempio di ritratto di donna cinese che trova la sua realizzazione fuori dalla famiglia è quello presentato dalla serie *Go Lala Go*, sottotitolo inglese di *La promozione di Du Lala* (*杜拉拉升职记*, *Du Lala shengzhi ji*) del 2010. La storia qui narrata è rappresentativa di quello che Cai Shenshen ha definito il fenomeno della "donna forte", dalla moralità irreprensibile. Du Lala, protagonista della serie, è una donna che lotta per la sua carriera e si rifiuta di essere una "buona moglie e brava madre", ma per la quale la pietà

D'altro canto, che individualismo e collettivismo siano gli elementi base di distinzione tra Oriente e Occidente è una teoria ormai assunta ad assioma in diversi campi accademici. Ad esempio nel campo emergente delle neuroscienze culturali, ci sono diversi studi che si concentrano nella definizione delle basi neurali delle visioni "individualistiche/occidentali" contro quelle "collettivistiche/orientali". Questi studi adottano acriticamente le ipotesi esistenzialiste della ricerca interculturale, che segue la tradizione di Markus e Kitayama (1991), sostenitori dell'influenza delle differenze culturali sulla neurologia, nel campo del neuroimaging funzionale, e stanno traducendo studi sull'impatto delle differenze culturali sulla psicologia dell'individuo a livello biologico. Trattando le differenze culturali come caratteristiche fisiche visualizzabili, di fatto intendono fornire una prova biologica alle differenze culturali. (Martínez – Cabanis – Stenmanns – Krach 2013). Probabilmente non è un caso che le accademie cinesi siano molto attive in questo campo.

Altro tratto caratterizzante l'"Oriente" televisivo, correlato alla visione collettivistica, è l'importanza attribuita all'immagine sociale del sé e della propria famiglia. Nelle grandi saghe familiari dei melodrammi televisivi, che raffigurano individui e gruppi al centro di cambi storici e sociali impegnati nella lotta condotta contro avverse condizioni individuali e storiche, il bisogno di salvaguardare la buona fama, la faccia, della famiglia di fronte a crisi, cospirazioni e tradimenti è un tema ricorrente.

Per dire faccia, in cinese, si usano le due parole, apparentemente sinonimiche, *mianzi* 面 e *lianzi* 脸. Le diverse espressioni e proverbi cinesi, frequentemente menzionati come linee guida nei rapporti sociali, che ruotano intorno a questi termini hanno da tempo attirato l'attenzione di studiosi di diversi campi. Negli anni Quaranta, Hu Xianjin (Hu Hsien Chin 1944) li ha raccolti e confrontati giungendo alla conclusione che esistano due «set of criteria» che a livello fisico denominano entrambe; la faccia. *Mianzi* denomina il prestigio ottenuto in vita attraverso lo sforzo personale e abile manovre, una forma di riconoscimento dipendente dall'ambiente esterno. *Lianzi*, invece, rappresenta la fiducia della società nell'integrità del carattere morale di una persona.

filiale rimane un valore centrale. Espressione dei valori della nuova classe media delle città, Du Lala agisce nel rispetto dei suoi desideri individuali, necessari alla costruzione di un'economia di mercato e quindi alla creazione di una Cina forte, e si costruisce un'identità volta a realizzare i suoi sogni di carriera, ma le sue "performance" più amate dal pubblico sono comunque quelle in cui concilia le necessità individuali e i bisogni familiari, come quando assiste il padre malato (Chen 2015, pp. 65-70).

Il fatto che *mianzi* e *lianzi* costituiscano concetti separati è, per Hu, evidenziato nella differenza di reazione alle espressioni non avere *lianzi* (*mei lianzi*) e non avere *mianzi* (*mei mianzi*). Il primo indica il sentirsi imbarazzati o è un insulto, mentre il secondo significa che non si è riusciti a ottenere una buona reputazione. In modo parallelo l'espressione non volere *mianzi* non è assolutamente il contrario di non volere *lianzi*, quest'ultimo significa che la società considera le azioni di una persona un affronto alla morale comune, fatto al fine di ottenere vantaggi pratici, mentre volere *mianzi* significa lottare per aumentare o mantenere il proprio prestigio. Infine, la faccia, visto che è un bene che la società dà all'individuo, si può perdere e far perdere, e le due cose sono collegate. Colui che non agisce in funzione delle attese sociali, che viola per il proprio interesse le convenzioni, si attira critiche e commenti e quindi perde, secondo le situazioni, la sua reputazione o visibilità sociale (il *mian*) o, in caso peggiore, la sua natura umana (il *lian*), la propria identità di essere umano, il che vuol dire che la comunità lo guarderà non come essere umano, ma come animale, una forma di vita inferiore.

Questo è esattamente quello che succede, nei primi episodi della grande saga familiare, ambientata nella Pechino di fine Ottocento, dal titolo *La grande famiglia* (*Da zhaimen* 大宅门)¹⁴, al secondo fratello della famosa famiglia di farmacisti-medici Bai (白)¹⁵ quando, recatosi a visitare la giovane figlia del principe della nobile casata mancese dei Zhan (詹), commette l'errore di comunicare al principe-padre-patriarca la lieta notizia che presto la figlia, che lui non sa essere nubile, gli darà un nipote. La diretta dichiarazione del medico della gravidanza di una figlia nubile causa "la perdita della faccia" del nobile Zhan. Questi, dovendo lavare l'onta, dà l'ordine di uccidere il cavallo e distruggere il carro della

14 Coprodotta nel 2001 dalla CCTV e la Wuxi Zhongshi company, *La grande famiglia* ha goduto dei più alti rating tra i drammi televisivi in Cina. Il dramma è incentrato su una vera famiglia nota produttrice di farmaci tradizionali che aveva servito nella corte imperiale e stabilito il marchio di Tongren tang, che ha oggi più di trecento anni. La serie è stata ritrasmessa da CCTV e altre stazioni numerose volte e ha avuto un sequel. Sulla stessa storia è stato anche girato nel 2003 un omonimo film diretto dallo stesso regista della serie Guo Baochang, autore di film che hanno influenzato i più noti registi della quinta generazione Zhang Yimou e Chen Kaige.

15 Come ha spiegato Guo Baochang regista della serie e autore di un romanzo che racconta la storia narrata in tv, la famiglia Bai è quella di suo padre adottivo, erede della grande famiglia (Deng 2001).

famiglia Bai come indennizzo per una diagnosi sbagliata, e, soprattutto, per rendere pubblico l'errore medico. In questo modo sono i Zhan a far perdere la faccia ai Bai.

Da questo episodio nasce la trama principale della serie, costruita in modo da proporre una realtà in cui vediamo realizzarsi quelle dinamiche tipiche della cultura cinese descritte dagli studi di psicologia sociale, come quelli portati avanti da Michael Harris Bond e Kwang-kuo Hwang (1986) nella prima metà degli anni Ottanta. I protagonisti della storia, infatti, mettono in atto tutti i comportamenti dettati da un certo modo di porsi rispetto alla "faccia" – intesa come, usando la definizione formulata da Goffman (1955), «un'immagine del sé delineata in termini di attributi sociali approvati» – descritti dai due autori. Innanzitutto, i membri della famiglia Bai, persa la faccia con la distruzione pubblica del loro carro, mettono in atto delle *azioni compensatorie*. Queste azioni possono consistere nel reinterpretare la situazione in modo da dimostrare che non è stato possibile comportarsi liberamente, o chiedere scusa e domandare perdono dei propri atti, lavorare duramente per recuperare il proprio stato o, in caso estremo di forte umiliazione, il suicidio (Bond – Hwang 1986, p. 247). Nel caso della famiglia Bai il suicidio è l'unica azione che non viene contemplata. Per riprendersi del danno subito diversi membri della famiglia Bai fingono di mettere in atto azioni compensatorie: recano doni ai principi e il patriarca in persona si reca nella casa per sottoporre la donna a una nuova visita medica, formulare una nuova diagnosi, scusarsi e ammettere l'errore. Questi gesti, considerati una normale reazione a una perdita di faccia, fanno abbassare le difese della famiglia Zhan e permettono di mettere in atto una complessa azione di rappresaglia: l'anziano medico ammesso al cospetto della figlia del principe incinta le prescrive dei farmaci per prevenire l'aborto, creando le basi per far nascere quel bambino proverà la giustezza della prima diagnosi e quindi permetterà di recuperare la faccia all'intera famiglia. La nascita dei nipoti illegittimi del principe Zhan (la principessa, per ironia della sorte, partorisce non uno, ma due figli), però, anche se restituisce la faccia ai Bai, fa perdere la faccia ai nobili Zhan. Quella che doveva essere la conclusione della disputa induce il principe Zhan a mettere in moto un complesso meccanismo *azioni di rappresaglia*, esprimendo la propria insoddisfazione in modo indiretto e subdolo, aspettando il momento opportuno per avere la propria vendetta, in modo non palese. Infatti il principe, utilizzando tutte le sue conoscenze per distruggere la rete di rapporti della famiglia Bai, riesce a ottenere la condanna al carcere a vita del primogenito di

quella famiglia, per aver causato per negligenza professionale l'assassino della seconda figlia del principe Zhan, una concubina imperiale (in realtà uccisa dall'imperatrice madre Ci Xi). La condanna del medico porta la famiglia intera alla bancarotta e, a questo punto, il vecchio patriarca, ammettendo la sua incapacità e i suoi errori nel gestire il conflitto con i Zhan, lascia la gestione di famiglia e affari alla moglie del suo secondo figlio. La nuova giovane matriarca mette in atto una *reazione di autodifesa*: visto che non sono accettabili né le azioni compensatorie né quelle di rappresaglia, cerca di minimizzare l'accaduto con meccanismi di difesa quali la denigrazione dell'avversario (= chi ha fatto perdere la faccia), sottovalutando la serietà dell'evento, fingendo che non sia successo nulla. Una complessa strategia per tessere nuovi rapporti e amicizie, grazie alla quale riesce infine a riportare la famiglia agli antichi onori.

Quest'ultimo processo si configura come una forma di conquista di prestigio e reputazione, realizzata mettendo in mostra le qualità che sono più care a chi detiene maggior prestigio in seno a un gruppo, lavorando per innalzare il proprio status o accrescendo la propria immagine con tattiche volte a ingraziarsi quelli che Hwang (1987) definisce *resource allocator* ovvero le poche persone che all'interno di società statiche controllano e distribuiscono le risorse sociali. Il tutto all'interno di relazioni a legami misti, rapporti in cui le due parti si conoscono ed esiste una certa componente affettiva, in senso lato, ma nulla di così forte da indurre a esprimersi nella maniera tipica dei rapporti affettivi reali, quali quelli familiari. In questa relazione ogni persona è tale in quanto inserita in una rete di rapporti sociali, ed è la rete che definisce l'identità del singolo. Le trame di questa rete sono quelle che in cinese si definiscono le *guanxi* (relazioni) e l'identità è, appunto, il *mianzi*, il volto dell'individuo. Spiega Hwang:

In a relation-orientated society such as China, an individual's *guanxi* are an important consideration for all concerned. When RA [resource allocator] contemplated whether or not to do P a *renqing*, RA very likely will also pay to other persons related to P and try to estimate the degree to which they can directly or indirectly influence RA (Hwang 1987, p. 959).

La grande famiglia dà ragione di una visione dell'Oriente in cui onore e rispettabilità sono strettamente legati. Nella sua formula narrativa il senso della storia è costituito dalla condensazione delle contraddizioni tipiche di una certa cultura in una certa epoca, in opposizioni fondamentali che vengono poi risolte nella maniera più convincente (Buxon 1990, p. 15). Per

esempio, i conflitti sociali sono trasferiti sul terreno dei conflitti interpersonali, dove poi trovano delle soluzioni “ragionevoli”. Il conflitto fondamentale de *La grande famiglia* è quello tra la classe di potere e tecnici-intellettuali, ed è giocato tutto secondo le regole dei giochi di faccia in “versione orientale”, una forma di persuasione socio-morale, o pressione di gruppo, usata per cambiare l’atteggiamento, la motivazione o il comportamento di un altro durante un processo di interazione sociale (Hwang 1987)¹⁶.

Nel rispetto di queste regole il nuovo capofamiglia, che è poi eccezionalmente una donna, riesce a comporre il dissidio e a riportare la famiglia agli antichi splendori. Il *mianzi* non può essere direttamente percepito, ma per vedere il *mianzi* di una persona è necessario osservare come gli altri lo vedano (Kipnis 1995). Ingraziarsi i collocatori di risorse vuol appunto dire dar loro, con complesse tattiche fatte di azioni sociali e regole di scambio¹⁷ precise, quella visibilità che non può essere altrimenti percepita, e in altre parole creare l’individuo, fare di questo un uomo (*zuo ren*).

Nella ricostruzione del *mianzi* della famiglia messo in atto dalla nuova matriarca della famiglia Bai, si concretizza davanti agli occhi dello spettatore un mondo in cui emozioni (*ganqing* 感情) e relazioni (*guanxi* 关系 relazione), sono strettamente connesse. Esprimere o meno un’emozione è l’elemento di formazione della rete di relazioni che costituisce il cosiddetto sistema delle *guanxi*. Per questo la giovane matriarca “sopporta” (*ren*) soffocando la sua rabbia, lusinga mostrando affetto e ammirazione, riannoda nuovi rapporti e, soprattutto, ne crea di nuovi dando visibilità a chi non ne aveva (*Gei mian zi* 给面子)¹⁸.

16 Hwang spiega che i giochi di potere servono a ottenere le risorse controllate dalla persona verso cui si esercita questa persuasione. Questi giochi, ovviamente, sono comuni a tutte le società, e seguono delle precise regole di scambio che variano a seconda del tipo di relazione o il grado di intimità. Quello che questo ricercatore sottolinea (come già altri in precedenza, Fei 1948; Nakamura 1964) è che la cultura cinese tradizionale dà un valore particolare allo stato gerarchico nelle relazioni sociali differenziando i comportamenti in base al tipo di legame e a concetti indigeni quali il *mianzi* e il *renqing* inteso nel senso di un certo tipo di risorsa che può essere usata come mezzo di scambio sociale (Hwang 1987, p. 954).

17 Tattiche che la lingua cinese definisce in termini di *renqing* 人情, *ganqing* 感情 e *guanxi* 关系.

18 Zhen Lihua, grazie a una ricerca sulle interazioni tra francesi e cinesi realizzata tra il 1990 e il 1994 in un grande ristorante asiatico di Parigi, è giunta alla conclusione che «La face se mesure également par l’écart existant entre l’attente de A et l’acte effectué par B. S’il s’agit d’un acte que A n’aurait pu espérer, c’est lui “donner une grande face” (*gei le hao da de mian zi*: 给了好大的面子). Si l’acte de B n’est pas satisfaisant pour A, c’est “donner

La grande famiglia, quindi, ci descrive un Oriente in cui la collettività agisce sull'emozione del singolo, soprattutto in termini di visibilità sociale, e ne condiziona la vita. Nelle storie televisive viene marcata la natura esclusivamente asiatica di questa condizione. Ne è prova il fatto che gli occidentali siano incapaci di capire e apprezzare i giochi di faccia, come nel caso della già citata storia di Amore in Sicilia. Qui l'ex-suocero salva Shao Jue dalla bancarotta e dal carcere ripagando il debito del giovane con tutti i suoi averi, ma Shao Jue reagisce in un modo che ai non cinesi risulta incomprensibile. Infatti, pur provando un grande senso di riconoscenza, pretende il divorzio e scompare dalla vista di tutti. Non ha più né *mianzi* né *lianzi*, non potrebbe fare altrimenti, ma ovviamente la moglie italiana e il padre fraintenderanno anche questo comportamento, considerandolo espressione di egoismo e arrivismo.

Non si deve pensare che in questo Oriente televisivo l'individuo sia schiacciato dalle convenzioni, privo di un'identità personale. Al contrario le storie televisive sono animate da forti personalità. Quella del protagonista de *La grande famiglia* (2001) sintetizza quel processo di reinterpretazione dell'identità culturale cinese iniziato alla fine degli anni Novanta in risposta, come si è detto, alla crisi dei primi anni della riforma. Questa serie pone al centro della scena Bai Jingqi primogenito della matriarca e abile imprenditore, presentato come una persona inizialmente refrattaria alla morale e ai dettami dell'educazione convenzionale. La sua storia è la parabola di un anarchico che diventa il capo di una potente famiglia. Un'anarchia "fisiologica" la sua, perché sin dalla nascita ride al posto di piangere, e così qualunque punizione dolorosa inflittagli per cercare di educarlo, che normalmente suscita il pianto, in lui provoca risate e allegria. Questo costringe la famiglia a scegliere insegnanti carismatici, dei saggi che educino esclusivamente dando un esempio di alta moralità. In altre parole un *junzi* (君子), una persona esemplare per nobiltà d'animo, che «si ispira ai principi di umanità, desiderando dare un assetto stabile a se stesso, fa sì che

soit disant une petite face" (*suan shi gei le dian mian zi*: 算是给了点面子). A peut taquiner B en disant: "Pouvez-vous me donner un peu de face?" "Comment, cette petite face, vous ne pouvez pas me la donner?". Cette façon de s'exprimer revient aussi à donner de la face à B, car être en mesure de donner de la face aux autres signifie qu'on a qualité pour le faire. Si la face en tant que réputation morale est une entité plutôt abstraite, la face en tant que prestige social est une entité plus concrète, ce dont témoignent les verbes de sens concret qui l'actualisent: elle est comme un objet qu'on peut "avoir", "donner", "gagner", "perdre", "faire", "demander", "refuser", etc.» Zheng 2002, p. 12.

siano stabili gli altri, desiderando fare avanzare se stesso, fa sì che avanzino gli altri»¹⁹. Bai Jingqi, in altre parole viene educato grazie all'auto-coltivazione. L'insegnante lo aiuta a individuare lo scopo del suo auto perfezionamento, nel seguire la via: «agire con la massima lealtà e non imporre agli altri quel che non si desidera per sé e null'altro» (*Zhong shu er yi yi* 忠恕而已矣)²⁰. Nelle lezioni televisive sui dialoghi di Confucio (2006), poi pubblicate in un noto best-seller, la professoressa Yu Dan spiegava: «L'essenza di ciò che il Maestro ha imparato nella vita si riassume nell'essere leali (*zhong* 忠) e nel non imporre agli altri ciò che non desidereresti per te stesso (*shu* 恕), vale a dire pensare di migliorare se stessi e al contempo essere solleciti con gli altri (Yu Dan 2006).

Bai Jingqi cresce mettendo in pratica questi principi appresi attraverso l'auto-coltivazione e l'interazione sociale. La prima gli insegna il significato di valori come la pietà filiale o la giustizia, mentre il rapporto sociale gli insegna a trovare l'equilibrio tra desiderio personale e obblighi familiari. Questo è emblematicamente visibile nelle dispute familiari relative ai suoi matrimoni. Sposa la prima moglie, perché è incinta, e, consapevole di essere stato irrispettoso verso le volontà familiari, lascia la casa paterna. A Jinan, dove si è trasferito, prende come concubina la più famosa prostituta dello Shandong. Bai Jingqi non obbedisce all'ordine della madre di ripudiare la donna, ma accetta di non ammetterla nella grande casa patriarcale, permette alla madre di sottrarle la figlia e, addirittura, lo vediamo continuare ad assistere a uno spettacolo teatrale al fianco della madre durante una festa di compleanno della donna anche dopo aver saputo che la moglie aveva appena tentato il suicidio. Infine, ormai sessantenne, Jingqi sposa, dopo la morte della prima moglie, un'ex cameriera della madre, che acquista un prestigio maggiore della sua concubina, che si trova definitivamente fuori della grande famiglia. In amore segue sì i suoi desideri, ma rimanendo leale alla famiglia, e la sua apparente ambivalenza morale è solo negli occhi di chi non persegue dei valori, si conforma passivamente alle convenzioni. Come la professoressa Yu Dan ricorda ai cinesi in tv, nelle sue lezioni televisive²¹, Confucio disse

19 Dialoghi, VI, 30 nella traduzione presentata da Scarpari 2010, p. 195.

20 Si tratta di una citazione tratta dai *Dialoghi* (IV, 15) nella traduzione di Tiziana Lipiello. Confucio 2003, p. 39.

21 Le lezioni si tennero nel quadro della programmazione di *Baijia jiangtan* (百家讲坛, Conferenze di esperti), dal sottotitolo inglese Lecture room, un programma realizzato per la

«l'uomo nobile d'animo considera più importante il senso di giustizia; se è audace ma non possiede il senso di giustizia, sarà indisciplinato. L'uomo da poco, invece, se è audace e non possiede il senso di giustizia, sarà ribelle» (Dialoghi, XVII, 23).

Bai Jingqi nasce come un indisciplinato, ma acquisito, con l'esperienza e l'autoperfezionamento, il senso di giustizia diventerà un vero eroe confuciano, le cui virtù sono il corrispettivo di quelle delle donne alla Liu Huifang.

Poter spiegare le azioni di Bai Jingqi citando le frasi di un altro prodotto televisivo, certo lontano da quello dei serial, quale *Lection room*, in cui una, fino ad allora, sconosciuta docente di media di nome Yu Dan, spiega l'utilità del pensiero di Confucio nei nostri giorni²², evidenzia una certa coerenza interna nella produzione tv cinese del duemila.

Le meccaniche dei rapporti qui presentati tornano in diverse opere televisive e sono una chiave per spiegare il loro successo. Uno studio²³ realizzato da Li Luzhou e Saskia Witteborn, volto a spiegare la riuscita di una serie tv sulla storia rivoluzionaria cinese, quindi ben lontana dalle storie di cui fin qui si è trattato, ha dimostrato che gli spettatori cinesi apprezzano i valori di benevolenza, emozione e pietà filiale declinati dalle serie nel senso su descritto. Lo studio conclude affermando che i media sono la chiave per la promozione di valori e pratiche storicamente fondati che legittimano la leadership dello stato e forniscono un codice morale di forte impronta confuciana, per i rapporti sociali nella Cina contemporanea (Li – Witteborn 2012, pp. 164-165).

Se la comune attenzione alla descrizione di una realtà animata dai

rete di scienza ed educazione (*Kejiao pindao* 科教频道 CCTV 10) sul format dei programmi educativi, nati già negli anni '50 in Europa, durante i quali un docente svolge una vera e propria lezione. Nel 2006 il programma presentò, appunto, una rilettura in chiave moderna del pensiero di Confucio, ad opera di Yu Dan una docente dell'Università Normale di Pechino, ottenendo un enorme successo di pubblico.

22 Le lezioni di Yu Dan trasformò *Lection room* da programma di nicchia in fenomeno culturale. Le sei puntate riunite sotto il titolo *Il cuore de "I dialoghi" secondo Yu Dan* (*Yu Dan "Lunyu" xinde* 于丹《论语》心得) vennero riproposte dalla casa editrice Zhonghua nel novembre dello stesso anno, ottenendo un inimmaginabile successo nelle vendite. *Il cuore de "I dialoghi" secondo Yu Dan*, in base alla lista dei libri più venduti nel mondo realizzata, da Wikipedia sulla base dei dati forniti da fonti considerate verificabili e indipendenti, sarebbe stato venduto in diecimila copie, e pertanto sarebbe l'ottavo libro più venduto al mondo nella storia dell'editoria cinese.

23 Lo studio è stato realizzato grazie a telefonate e interviste raccolte su un forum di discussione online sulla piattaforma Baidu, una delle più seguite in Cina.

suddetti valori è parzialmente attribuibile alla necessità di rispondere alle direttive dell'amministrazione statale di radio, film e televisione (SARFT) che richiede a tutti i drammi televisivi in prima serata di promuovere una natura umana buona e virtuosa (Zhang 2007), la presenza di descrizioni simili nelle opere di quella che viene definita la *Korean Wave*, spinge a proporre altre interpretazioni.

Dal 2005 i serial coreani sono diventati parte della programmazione quotidiana di molte emittenti televisive in chiaro e via satellite dell'Asia orientale e sono entrati a far parte delle abitudini di un pubblico molto ampio. Le serie sono molto diversificate nelle trame, ma viene loro riconosciuto il contributo che stanno dando nell'esplorazione di una modernità dai tratti asiatici e, in particolare, della femminilità della donna asiatica. (Lin – Kwan – Cheung 2004) specialmente in rapporto alla famiglia, alle relazioni di genere. È interessante notare che le spettatrici cinesi intervistate per alcuni studi (Li – Tong 2008) hanno definito gli atteggiamenti conservatori nei confronti di amore e sesso, castità femminile, senso della famiglia e rispetto della famiglia che caratterizzano le donne delle serie coreane, come “qualità” naturali delle donne asiatiche. Una componente fondamentale del successo di queste serie sarebbe nella descrizione del rapporto tra modernità e tradizione in toni concilianti e dialoganti²⁴. Le donne cinesi ritroverebbero in queste serie un Oriente a loro familiare, in cui la “ricerca della via” si armonizza con la modernità. La visione dell'Oriente fin qui delineata a partire dalle serie cinesi trova una corrispondenza nei successi transnazionali coreani, suggerendo che, almeno nei programmi tv, si debba parlare, più che di Oriente, di *Great-China*.

La visibile ascesa mondiale del potere del capitale cinese ha portato a una nuova fiducia nei confronti della cultura cinese e ha dato nuova linfa al concetto di “Cina culturale” proposto negli anni '90 dal neoconfuciano Du Weiming²⁵. La Cina culturale comprenderebbe un'ampia comunità transnazionale accomunata da una forza che unisce popolazioni diverse fra loro, distribuite in tutta l'Asia orientale: questa forza viene

24 Lin – Tong 2008, p. 22.

25 Tu Wei-ming (1991, p. 13) sostiene che il concetto di Cina culturale va considerato in termini di continua interazione tra tre universi simbolici. I primi due sono creati dai cinesi della Cina continentale, Taiwan, Hong Kong e Singapore, e dalle comunità cinesi sparse nel mondo. Il terzo invece «consists of individuals, such as scholars, teachers, journalists, industrialists, traders, entrepreneurs, and writers, who try to understand China intellectually and bring their conceptions of China to their own linguistic communities».

definita Confucianesimo. Si tratta di un pensiero, che coniuga aspetti politici, culturali, editoriali, religiosi, e popolari accomunati dal riferirsi al pensiero di Confucio come a una riflessione dissociata da qualunque pratica o filosofia e considerata tratto caratteristico di una “tradizione” dai confini vaghi e indeterminati.

L'appartenenza alla Cina culturale non è legata a caratteristiche etniche o linguistiche. La tradizione confuciana è vista, nel quadro della globalizzazione imperante, come un'alternativa al discorso occidentale in un'ottica nativista (*bentu zhuyi* 本土主义), una sorta di nazionalismo culturale alternativo al modello occidentale. La sinicità (*zhonghuaxing* 中华性) diventa, in questa ottica, una caratteristica importante della modernità (*xiandaixing* 现代性) che permette di superare limiti e disarmonie del modello culturale moderno occidentale da esportare per salvare il mondo intero. Per entrare in questo Oriente, quindi, basta riscoprire i valori della “tradizione confuciana”.

Nell'Oriente del Confucianesimo televisivo può scivolare tutta la parte del mondo capace di apprezzare le nobili virtù di Liu Huifang e Bai Jingqi che Song Xianlin (2003) sintetizza nella ricerca di un'armonia sociale, rispetto dell'autorità, obbedienza ai superiori, devozione allo stato, difesa della famiglia. Quando questo accadrà, si potrà smettere di parlare di Oriente e Occidente, ma definire finalmente l'odierno aspetto del *tianxia*: di tutto quello che è sotto al Cielo.

Un presagio della morte della metafora di un mondo diviso in base a punti cardinali si ritrova in un programma televisivo molto lontano da quelli fino ad ora esaminati. Si tratta del documentario gastronomico *La Cina sulla punta della lingua* (*Shejian shang de Zhongguo* 舌尖上的中国) del 2010. In questo grande affresco della cultura cinese, narrata, a partire dalle sue scelte gastronomiche, vediamo popolazioni etnicamente molto diverse essere unite dall'unica grande lingua culturale della gastronomia cinese, l'arte dell'armonia per eccellenza. Narrando la scoperta dei «doni della natura», delle «storie degli ingredienti principali», della grande «intuizione delle trasformazioni», della capacità di scoprire e gestire «il sapore del tempo», lo spettatore riscopre che «i segreti della cucina», sono comuni a genti nate in posti diversi, che producono sapori diversi tra loro, ma uniti dalla scelta culturale di assaporare «cinque sapori in armonia»²⁶. Una scelta che tutti possono compiere entrando nella dimen-

26 Le frasi virgolettate sono i titoli delle diverse puntate del documentario che è noto anche con il titolo inglese *A Bite of China* (Varriano 2013).

sione etica che caratterizza l'Oriente, dove l'armonia è combinazione di ingredienti che devono saper non primeggiare, e sacrificare la loro unicità al gusto complessivo di una pietanza.

Prossimamente sui teleschermi della grande Cina.

Riferimenti bibliografici

- Bond M. – Hwang K., 1986, *The Social Psychology of the Chinese People*, in Bond M. (ed. by), *The Psychology of the Chinese People*, Hong Kong, pp.230-274.
- Buxton D., 1991, *De “Bonanza” à “Miami Vice”: formes et idéologie dans les séries télévisés*, Paris, La Garenne-Colombes.
- Cai S., 2017, *Television Drama in Contemporary China: Political, social and cultural phenomena*, Abingdon-New York.
- Confucio 孔夫子, *Lun yu* (论语), trad. it. *I dialoghi* (a cura di Tiziana Lippiello), Torino, 2003.
- Deng L. (邓鲁平), 2001, 《大宅门》导演郭宝昌: 张艺谋只能演农民 (*Dazhaimen daoyan guobaochang: Zhangyimou zhi neng yan nongmin Guo Baochan regista di “Da Zhai Men”: Zhang Yimou può solo fare film su contadini*), in «Jianghuai chenbao», 15/05, p. 5.
- Feng Y. 冯瑛冰, 1991, *Yishu zuopin yao yu jiao yu le* (艺术作品要寓教于乐 le opere d'arte devono educare e intrattenere), in «Renmin Ribao», 9/1, p. 1.
- Goffman E., 1955, *One face-work: An analysis of ritual elements in social interaction*, in «Psychiatry», 18, pp. 213-231.
- Hu H., 1944, *The Chinese concepts of face*, in «American Anthropologist», 46, pp. 45-64.
- Hwang K., 1987, *Face and Favor: The Chinese Power Game*, in «The American Journal of Sociology», 92, 4, pp. 944-974.
- Jia W., 2001, *The remaking of the Chinese character and identity in the 21st century: the Chinese face practices*, Westport.
- Kipnis A., 1995, “Face”: *An Adaptable Discourse of Social Surfaces*, in «Positions», 3, 1, pp. 119-148.
- Kipnis A., 1997, *Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village*, Durham.
- Lee H., 2006, *Nannies for Foreigners: The Enchantment of Chinese Womanhood in the Age of Millennial Capitalism*, in «Public Culture», 18, 3, pp. 507-529. DOI 10.1215/08992363-2006-017.
- Li L. – Witteborn S., 2012, *Confucianism in the Chinese media: an analysis of the revolutionary history television drama. In Those Passionate*

- Days, in «Chinese Journal of Communication», 5, 2, pp.160-177, DOI:10.1080/17544750.2012.664439.
- Liang Q. 梁啟超, 1897, *Chuangshe nil xuetang qi* (創設女學堂啟, *Una proposta per la costruzione di scuole femminili*), in «Shiwu bao», 45 (15 Nov.), pp. 3a-4a.
- Lin A. – Tong A., 2008, *Re-Imagining a Cosmopolitan 'Asian Us': Korean Media Flows and Imaginaries of Asian Modern Femininities*, in Chua B. – Iwabuchi K. (ed. by), *East Asia Pop Culture Analysing the Korean Wave*, Hong Kong, pp. 91-126.
- Liu L., 1999, *Beijing Sojourners in New York: Postsocialism and the question of ideology in global media culture*, in «Positions», 7, 3, pp. 763-797.
- Martínez M. – Cabanis M. – Stenmanns S., 2013, *Essentializing the binary self: individualism and collectivism in cultural neuroscience*, in «Frontiers in Human Neuroscience», 21 June, <https://doi.org/10.3389/fnhum.2013.00289>.
- Said E.W., 1978, *Orientalism*, London, trad. it. *Orientalismo L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, 2012.
- Scarpari M., 2010, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Torino.
- Shen Y., 2015, *Public Discourses of Contemporary China. The Narration of the Nation in Popular Literatures, Film, and Television*, New York.
- Song X., 2003, *Reconstructing the Confucian Ideal in 1980s China: The "Culture Craze" and New Confucianism*, in Makeham J. (ed. by), *New Confucianism: A Critical Examination*, London, pp. 81-104.
- Tamburino L., 1993, *La Cina dopo il comunismo*, Roma-Bari.
- Tu W., 1991, *Cultural China: The Periphery as the Center*, «Daedalus», Vol. 120, No. 2, «The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today» (Spring), pp. 1-32.
- Varriano V., 2010, *Mangiare con le bacchette è meglio! Immagini degli stranieri sui teleschermi cinesi*, in «Itinerari», vol. 2-3, pp. 413-430.
- Varriano V., 2013, *Cucine e sapori globali nella televisione cinese*, in «Mondo Cinese», 151, pp. 54-65.
- Varriano V., 2016, *The Europe in two billion eyes: Images from Chinese television*, in «The International Communication Gazette», vol. 78 (1-2), pp. 26-38. DOI:10.1177/1748048515618103.
- Wang F., 2012, *The "Good Wife and Wise Mother" as a Social Discourse of Gender*, in «Chinese Studies in History», 45, 4, pp. 58-69.
- Yu D. 于丹, 2006, *Yu Dan Lunyu xinde* 于丹论语心得 (I *Dialoghi* secondo Yu Dan), Beijing.

Zheng L., 2002, *Les stratégies de communication des Chinois pour la Face*, Paris.

Serie televisive citate

Amore in Sicilia (*Qingxi Xixili* 情系西西里) 2004, diretta da Li Wei 李威, coprodotta da Buskin film e la Beijing Xin Ying Shi Culture (Beijing Film Service), trasmessa nel 2007 dalla CCTV.

Ardente desiderio (*Kewang* 渴望), 1990, diretta da Lu Xiaowei 鲁晓威, prodotta dal centro artistico televisivo di Pechino (北京电视艺术中心) trasmessa dalla CCTV a partire dal 1991.

La buona moglie (*Xianqi* 贤妻), 2013, diretta da Lin Tianyi 林添一, coprodotta da Central China Television, la Cina TV Drama Production Center Co., la New Media Eslite Cultura Comunicazione di Pechino e la Liaoning Qixing Film, trasmessa dalla televisione satellitare dello Hunan.

La grande famiglia (*Da zhaimen* 大宅门) 2000, diretta da Guo Baochan 郭宝昌, coprodotta da CCTV e la Wuxi Zhongshi company, trasmessa dalla CCTV nel 2001.

Le domestiche degli stranieri (*Shewai Baomu* 涉外保姆), 2001, diretta Zhuang Hongsheng 庄红胜, prodotta e trasmessa dalla Shanghai Television Station.

Un pechinese a New York (*Beijing ren zai niuyue* 北京人在纽约), 1991, diretta da Zheng Xiaolong 郑晓龙, Feng Xiaogang 冯小刚, coproduzione del centro artistico televisivo di Pechino (北京电视艺术中心) e del centro di produzione televisiva di Pechino 中国电视剧制作中心, trasmessa nel 1994 dalla CCTV.

Il mio libro mondo...

La Fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali di Ernesto De Martino

Chiara Cremonesi

Università degli Studi di Padova

C'è qualcosa nella *Fine del mondo* che lo rende vicino alla letteratura, alla parola in grado di tenere lontano la lingua brutta del quotidiano, quella che «semina il drago»¹, ingorgando il pensiero di frasi da cui siamo già detti. Ingeborg Bachmann, ripensando all'affermazione di Simone Weil «il popolo ha bisogno di poesia come il pane», affermava:

Poesia come pane? Un pane che dovrebbe stridere tra i denti come sabbia, e risvegliare la fame piuttosto che placarla. Una poesia che dovrà essere affilata di conoscenza e amara di nostalgia se vorrà scuotere l'uomo dal suo sonno. Dormiamo, infatti, dormiamo per paura di dover percepire il mondo intorno a noi².

Quella sabbia stride tra le pagine della *Fine del mondo*, fors'anche per la natura incompiuta di un lavoro che consegna ogni parola a una dimensione provvisoria, senza appagare ma, al contrario, inquietando il pensiero. Non credo che ragioni di ciò siano da ricercare soltanto nella natura *interrotta* di un'opera che De Martino riuscì solamente a progettare: egli infatti morì troppo presto e il materiale inedito della ricerca dedicata alle apocalissi culturali e a quelle psicopatologiche venne raccolto e messo in forma – com'è ampiamente noto – da altri³. Penso invece

1 L'espressione è contenuta in una delle poesie della raccolta *Anrufung des Großen Bären* intitolata *Rede und Nachrede*, vv. 1-2: «Komm nicht aus unsrem Mund, / Wort, das den Drachen sät» («Dalle labbra nostre non uscire, / parola che semini il drago». Traduzione di Luigi Reitani in Bachmann 1956, p. 81).

2 Bachmann 1980, p. 29. Bachmann definisce la frase di Weil: «commovente, certo nient'altro che espressione di un desiderio».

3 Fu naturalmente Angelo Brelich a volere la pubblicazione della ricerca demartiniana sulla *Fine del mondo*, che, continuata anche nei mesi della malattia, si era interrotta l'8 maggio del 1965. Vale ancora la pena ricordare la celebre lettera del 6 gennaio 1967 a Guido Bollati di Einaudi, in cui Brelich presentava il piano per il progetto editoriale:

ciò sia da ricondurre alla radicalità di una scrittura in cui il rapporto con la parola è scosso di continuo, in termini vicini a quelli che proprio Bachmann individuava per la letteratura e per la poesia in particolare: «le componenti che mettono ordine derivano da un processo in cui il rapporto soggetto-oggetto, il rapporto individuo-società è scosso di continuo»: nel conflitto con il linguaggio, che ingaggia il poeta – e che è per lui il maggiore –, sfociano tutti i conflitti del suo tempo»⁴.

De Martino non era poeta ma nella sua opera si dà *in vivo* quel conflitto con il linguaggio in cui arrivano a concretarsi tensione epistemologica, etica e politica, un'interrogazione radicale rispetto al proprio presente, che non poteva compiacersi di un singolo ordine discorsivo atto a disciplinarla. Se questo si esplicita nel richiamo costante dell'intellettuale napoletano all'interdisciplinarietà – nella proposta teorica così come nella ricerca sul campo – si manifesta anche nella sua riflessione intorno all'arte come appalesarsi della progettazione ordinatrice:

L'arte è un modo di recuperare gli eventi minacciati dall'irrigidimento e dal caos, ed è quindi un modo di curare e di guarire il sempre possibile ammalarsi degli oggetti. Ma questo recupero, secondo le varie temperie storiche e secondo le varie congiunture culturali, si compie a vari livelli: se nell'arte vi è sempre un momento di discesa agli inferi, cioè sino al piano in cui l'oggetto è in crisi, non può essere stabilito una volta per sempre di quanti gradini è lecito scendere per compiere poi la anabasi. Ciò che importa è che il piano sia raggiunto e che

«Si tratta [...] di un lavoro quanto mai impegnativo, complesso, faticoso e, soprattutto delicato. Ma il risultato potrà valere gli sforzi investiti. Verrebbe fuori un volume (penso a 600-750 pagine) – frammentario, eterogeneo (tra pagine scritte di pugno dall'autore e materiale, note bibliografiche, indicazioni di collegamento, ecc.), quanto si vuole, ma vivo e ricco di pensiero, da cui emergerebbero non solo le idee e il metodo, ma anche il concreto modo di lavorare, i segreti d'officina dell'ultimo De Martino». Come è noto, il contratto editoriale venne stipulato il 15 giugno 1967 tra Einaudi e A. Brelich, C. Gallini e G. Montesi ma la realizzazione del progetto si concreterà soltanto dieci anni dopo, nel 1977, ad opera della sola Clara Gallini. Nel 2002 verrà ristampata da Einaudi, con una nuova introduzione di Clara Gallini e di Marcello Massenzio, cui si rinvia: Gallini, Massenzio 2002, pp. VII-XXVI. Cf. anche la *Nota redazionale* di Clara Gallini (pp. XXVII-XXXIII), che illustrava le modalità in cui aveva organizzato i 22 *dossiers* inediti individuati da Angelo Brelich. Cf. naturalmente ora i saggi introduttivi di G. Charuty, D. Favre, M. Massenzio alla recente edizione francese *La fin du monde*: De Martino 2016: 11-49 e la bibliografia richiamata. Cf. anche Ferrari 2012, in particolare 96 sgg.

4 Bachmann 1989, p. 87

l'anabasi si compia (sia comunicabile, intersoggettiva, reintegratrice), di guisa che l'opera singola consenta di leggere questa vicenda [...] Il disordine, la indeterminazione, la complementarità, la probabilità, la casualità, il relativismo culturale; questo ed altro segnano la fine di un certo concetto di ordine mutuato dalla teologia, e da questo passato all'idealismo e allo scientismo positivista [...] Ma la cultura è ethos ordinante: e il disordine, la indeterminazione, ecc. stanno non come ideale ma come limite interno e come ironia di ogni progetto culturale di unificazione del mondo, limite e ironia che garantiscono la storia, cioè la inesauribilità della progettazione ordinatrice⁵.

Limite e ironia che attraversano la stessa funzione ordinante della scrittura di De Martino, che anche dove si proponga di imprimere verità *a lettere di fuoco*, le mette sotto scacco ritornandovi incessantemente, a concretare di fatto l'impossibilità di una parola che *squadri da ogni lato* e al tempo stesso la necessità scientifica ed etica del tendere ad essa.

È questo l'aspetto che mi colpì prima degli altri quando incontrai quell'*atelier* straordinario che è la *Fine del mondo*: l'incontro con una scrittura capace di creare nuovi adattamenti prospettici perché «sostanziate di valori civili»⁶, lontana da quella «sicurezza da sonnambuli» che i registri specialistici portano spesso con sé. Lessi del resto allora l'edizione italiana curata da Clara Gallini, che restituiva il laboratorio demartiniano raccogliendo le diverse stesure dei brani in cui lo studioso affrontava i nuclei tematici più importanti. Questo permetteva di cogliere il *farsi* di una scrittura e di un pensiero che non vibrava soltanto del confronto prismatico con antropologi, storici delle religioni, filosofi, psichiatri ed etnopsichiatri, ma di quello con alcuni dei più importanti testimoni della letteratura tra Ottocento e Novecento: da Marcel Proust a Franz Kafka, da Thomas Mann a Albert Camus, ma anche naturalmente Jean Paul Sartre e Alberto Moravia, e molti altri, coloro che con risultati e stili differenti avevano narrato il rischio di una catabasi senza riscatto. Della letteratura non soltanto si nutriva la trama dello scrivere demartiniano, così come le immagini che ci ha consegnato – penso a quella indelebile del Campanile di Marcellinara –: essa diveniva nella *Fine del mondo* chiave privilegiata di interrogazione del presente, non ancella subalterna della speculazione;

⁵ De Martino 2002, pp. 473-474.

⁶ Gallini – Massenzio 2002, p. vii.

il *campo* in cui indagare i sintomi della crisi dell'Occidente⁷. Ciò accadeva all'interno di un'opera che faceva della comparazione, vertiginosa, tra documenti storico-religiosi e artistici, pittorici e letterari – ma anche musicali –, filosofici, etnografici e psicopatologici un fondamentale strumento euristico, per riflettere non soltanto sulle apocalissi ma sulla condizione umana *tout court*. E questo accadeva attraverso un viaggio straordinario che dai *Sueños* di Goya portava al campanile di Marcellinara, dal cielo di Hiroshima solcato da Claude Eatherly al laboratorio di Psicologia della Salpêtrière con Pierre Janet e le sue pazienti, testimoni tutti del momento in cui ci «si affaccia sul nulla», del rischio antropologico permanente di perdere il mondo. Si trattava naturalmente di un *nostos*, un *errare* che oggi – nella grande narrazione contemporanea della funzionalità generale di ogni cosa – rischierebbe d'essere pensato ed esaurito nello spazio del 'fallimento', rispetto a istanze iperspecialistiche, ma che diveniva allora il modo privilegiato per tornare a casa centrando il cuore di tenebra dell'Occidente.

Nella vita religiosa dell'umanità il tema della fine del mondo appare in un contesto variamente escatologico, cioè come una periodica palingenesi cosmica o come riscatto definitivo dei mali inerenti alla esistenza mondana: si pensi per esempio al Capodanno delle civiltà agricole, ai momenti apocalittici dei popoli coloniali del secolo XIX e XX, al piano della storia della salvezza nella tradizione giudaico-cristiana, e ai millenarismi di cui è disseminata la storia dell'Occidente. In contrasto con questa riplasmazione religiosa, l'attuale congiuntura culturale conosce invece il tema della fine al di fuori di qualsiasi orizzonte religioso di salvezza, e cioè come nuda e disperata catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile, secondo un diabolico gusto di descrivere con meticolosa accuratezza il disfarsi del configurato, lo spaesarsi dell'appaesato, l'inoperabilità dell'operabile⁸.

7 Cf. Massenzio 2015.

8 De Martino 2002, p. 468. Cf. anche p. 479: «Il problema dei profetismi e degli escatologismi del terzo mondo ci porta dunque molto lontano se siamo veramente disposti ad una ricerca che metta in causa noi stessi in quanto ricercatori occidentali. Non basterà quindi il confronto dei movimenti profetici ed escatologici del terzo mondo con la grande tradizione apocalittico-escatologica giudaico-cristiana, poiché entra in giuoco anche il confronto con quella insidiosa apocalittica occidentale che è caratterizzata dalla perdita di domesticità e di senso del mondo, dal naufragio del rapporto intersoggettivo, e dal

Per comprendere il «significato nosologico dei diversi sintomi del male, la estensione del contagio e il suo condizionamento», strumento privilegiato si faceva proprio quell'analisi «differenziale» che poneva a confronto la fine del mondo nei contesti escatologici nei quali «il rischio della crisi appare inserito tuttavia in una dinamica che accenna alla reintegrazione e al superamento» e «l'attuale congiuntura dell'occidente» dove De Martino rintracciava, invece, una dinamica di segno opposto, il recedere «verso il nudo rischio come tale»⁹.

Lo studioso era allora chiamato a farsi etnografo del proprio presente e della propria storia, «clinico della cultura» ma senza la presunzione d'essere immune dalla crisi che la attraversava. L'indagine diagnostica del tema apocalittico borghese a lui contemporaneo appariva infatti impresa complessa non soltanto per le «difficoltà pratiche» ma

per motivi più profondi, e cioè che il medico al capezzale deve in questo caso controllare se lui stesso non patisce della malattia del paziente, e se addirittura quel suo recarsi senza essere chiamato al capezzale, quell'eleggersi il paziente e la malattia, non sia in qualche modo indizio sospetto. Ma chi per condannare questo tentativo fa leggermente riferimento al solito *medice cura te ipsum* è molto probabilmente in una situazione peggiore: è malato senza voler sapere di esserlo, o è sano in modo così precario da non difendersi più tardi da contagi, o è sano nel senso ottuso di una stupenda fiera che vaga liberamente per la foresta senza rendersi conto che la comitiva dei cacciatori la sta ormai stringendo da ogni parte¹⁰.

Ed è forse questo l'aspetto più inquietante – e coraggioso al tempo stesso – di un'opera che porta alle estreme conseguenze la riflessione demartiniana sulla presenza: non si tratta infatti – è lo stesso De Martino ad affermarlo – di una «concezione oggettivistica della malattia, che da una parte pone il medico sano e, dall'altra, il malato: qui il medico che lotta contro il morbo lo deve vincere prima di tutto in se stesso, e il malato è anche colui che deve guarire e che accoglie in sé forze guaritrici in atto»¹¹.

minaccioso restringersi di qualsiasi orizzonte di un futuro operabile comunitariamente secondo umana libertà e dignità».

9 De Martino 2002, p. 469.

10 De Martino 2002, p. 467.

11 De Martino 2002, p. 471.

Parole inquietanti per chi vi si soffermi, per un lettore che, legato in corda doppia a un autore che lo *tiene* con la forza di una parola indelegabile, non può certo pensarsi come lo spettatore lucreziano del naufragio che gioisce dei propri piedi ancorati a terra: la terra infatti si rivela sabbia, che stride tra i denti, che può essere erosa dalle onde. Ed è anche questa consapevolezza che porta a leggere con attenzione diversa le pagine in cui De Martino afferma:

Se fino ad oggi lo psichiatra si è occupato della mente «malata» e lo storico della cultura della mente «sana» oggi si avverte la necessità di un terreno comune di ricerca interdisciplinare, perché ogni individuo «malato» si ammala in una società e in una cultura e nell'orizzonte di una certa storia culturale, come d'altra parte ogni mondo storico-culturale, ogni epoca e ogni civiltà lottano con varia fortuna contro rischi di crisi e chiedono pertanto allo storico una comprensione che impegna il giudizio sulla malattia e sulla sanità. La irrelata cesura di competenze, di metodi e di fini fra psicopatologo e storiografo ha trascurato il rapporto dialettico fra sanità e malattia mentale favorendo la immaginazione dualistica di due mondi, quello dei sani e quello dei malati, secondo il confine segnato dagli ospedali neuropsichiatrici e nei limiti in cui ha luogo il rapporto clinico diagnostico e terapeutico fra psichiatra e malato. Ora la distinzione tra sanità e malattia, la lotta della sanità contro la malattia, la vicenda dell'ammalarsi e del guarire, non soltanto ha luogo oltre questi confini e questi limiti, ma concerne l'uomo in generale, anzi è inerente alla cultura umana come tale e investe tutti i suoi prodotti storici. Se la cultura è lotta contro la crisi radicale dell'umano – cioè contro l'ammalarsi della mente – come potrà lo storico ricostruire la vita culturale prescindendo dal significato che di volta in volta assume questa lotta e come potrà lo psicopatologo comprendere i suoi malati senza una presa di coscienza sistematica della norma culturale e della sua storia?¹²

E d'altro canto come non poteva «la vicenda dell'ammalarsi e del guarire» non essere colta nella sua dimensione processuale, e politica *lato sensu*, a fronte di un Novecento che aveva visto Claude Eatherly¹³ «ammalarsi» nell'assunzione radicale e disperata della propria azione, venire

12 De Martino 2002, p. 192.

13 Forse occorre oggi ricordarlo: si tratta del pilota e meteorologo americano che diede il via libera allo sgancio della bomba atomica Mk1, *Little Boy*, su Hiroshima.

internato in un ospedale psichiatrico, e dall'altra parte Adolf Eichmann reggere senza «perdere il senno» l'esecuzione del proprio *lavoro*?

Hiroshima, duecentomila morti in un istante, per opera di un solo uomo, Eatherly. Sei milioni di ebrei assassinati secondo un piano amministrativo, di cui Eichmann era il ragioniere. Günther Anders dice che eventi simili sono inimmaginabili, e non consentono perciò il pentimento, la riparazione morale. Infatti Eichmann continua i suoi compiti, come allora, anche se adesso per difendersi in un tribunale; e Eatherly ne è uscito con la mente sconvolta¹⁴.

È De Martino ad accostare le due figure, sul solco di Günther Anders, che nella celebre lettera aperta al Presidente Kennedy dirà: «No, Eatherly non è il gemello di Eichmann, ma la sua grande e (per noi) consolante antitesi. Non è l'uomo che fa del meccanismo un pretesto e una giustificazione della mancanza di coscienza, ma l'uomo che scruta il meccanismo come paurosa minaccia alla coscienza»¹⁵. Anders, che con il pilota americano tenne il celebre carteggio pubblicato nel 1961, sintetizza la posizione di Eatherly con queste parole: «Anche se mi sono limitato a *eseguire* è stato fatto *da me*; la mia responsabilità non riguarda solo i miei atti individuali, ma tutti quelli a cui *ho preso parte*»¹⁶.

La riflessione del filosofo tedesco sulla condizione atomica ritorna del resto nell'opera demartiniana proprio in relazione alla forma più vistosa della *Stimmung* annientatrice dell'occidente: il «terrore atomico della fine», la prospettata possibilità che l'umanità si autodistrugga mediante l'impiego antiumano della sua sapienza tecnica»¹⁷; in relazione a quel dislivello prometeico per cui il «gesto tecnico della mano» – lo spingere il bottone –, «lucidamente preparato dalla mobilitazione di tutte le risorse della scienza nel quadro di una politica che coincide con l'istinto di morte»¹⁸, mette in scacco non soltanto il mondo, ma la presenza quale centro di decisioni e di scelte, quale condizione del giudizio e della responsabilità. Se quella di Eatherly è paradossalmente una presenza che resiste proprio là dove sembra abdicare, De Martino estende la riflessione

14 De Martino 2002, p. 475.

15 Anders 1961, p. 185.

16 Anders 1961, p. 186.

17 De Martino 2002, p. 468.

18 De Martino 2002, p. 476.

intorno alla tecnica al di fuori della questione atomica, raccontando il rischio del naufragio del rapporto intersoggettivo nella «brama insaziata e insaziabile del nuovo», nella «delirante ricerca di una comodità che vinca per sempre lo stato di disagio», nel «tempo fragoroso della tecnica feticizzata a cui segue il vuoto incolmabile del tempo libero»¹⁹.

Parole che risuonano ancora più forti oggi per noi, nodi entro una rete di *dreammachines*, di dispositivi digitali che ci permettono d'essere sempre *altrove*, anestetizzando il disagio e rivoluzionando totalmente i termini della scansione relazionale del tempo: nella società del rischio e della prestazione multitasking il tempo che l'uomo dedica alle relazioni con le macchine – *indice di ibridazione macchinica* – ha superato, per quantità e intensità, quello passato in relazione con altri viventi, o con le materie elementari che costituiscono l'ambiente (terra, acqua, aria, legno, pietre, ecc.)²⁰. Erosato di fatto è lo stesso «vuoto incolmabile del tempo libero» di cui parlava De Martino, colonizzato attraverso algoritmi e protesi digitali da sempre nuove prestazioni del consumo e del lavoro, in un mondo in cui lo smarrimento – lo denunciava già nel 2003 Piero Coppo – non sembra più assumere «i connotati della catastrofe» ma piuttosto quelli di «un assetto destinato a durare, a farsi cronico, addirittura incoraggiato dalla cultura dominante, anche se rimane catastrofico in riferimento al modello antropologico demartiniano, quello dell'uomo che si sceglie attivamente»²¹.

Diversi accenti ha del resto assunto il tema della «perdita del mondo»: se la «guerra nucleare», che negli anni della cortina di ferro rappresentava la minaccia per antonomasia, non è chiaramente scomparsa dall'orizzonte geopolitico delle possibilità, la «fine del mondo» come perdita del mondo, non assume oggi tanto i connotati del «gesto tecnico della mano» ma piuttosto quelli del lento *scivolare* dei versi di Leonard Cohen nell'apocalittica *The Future* del 1992:

Things are going to slide, slide in all directions

Dopo l'89 il «dissennato slancio prometeico» non si concreta tanto nei termini *esplosivi* dell'immaginario atomico della guerra fredda ma

19 De Martino 2002, p. 474.

20 Coppo 2008.

21 Coppo 2003, p. 150.

piuttosto in quelli della «grande accelerazione», dell’impatto sempre più intenso, permanente e irreversibile dell’azione umana sul pianeta. Dalle scienze naturali la nozione di Antropocene è del resto balzata al centro del dibattito filosofico e antropologico, rendendo sempre più inattuale la distinzione natura-cultura, così come perniciosa la dizione di catastrofe naturale. E dove – è chiaro – il rischio di *perdere il mondo* è agganciato a doppia mandata a quello di *perdersi nel mondo*:

Il modo di vita in Occidente è fondato su una perdurante insoddisfazione, che garantisce la dinamica del consumo e la velocità nel ricambio delle merci. Questa insoddisfazione, solo in parte legata alla possibilità di migliorare realmente le proprie condizioni di vita, origina in gran parte da un’insicurezza strutturale che trova nell’acquisizione delle merci un momentaneo sollievo. Nel processo di antropopoesi proprio alle società ricche, l’Io è infatti privato delle sue connessioni e dei riferimenti che per tanta parte della storia umana lo avevano sostenuto. Consegnato in questo modo solo a se stesso, diviene dipendente, nel ciclo di valorizzazione/svalorizzazione, dai nessi che riesce di volta in volta a stabilire con oggetti e situazioni sempre più precari: un ruolo lavorativo, una relazione gratificante, uno *status symbol*, un’appartenenza valorizzante. Dipendente quindi da investimenti revocabili e caduchi, lo scheletro dell’Io finisce per essere costituito dalle sue stesse protesi, sulle quali però non può fare affidamento oltre il bagliore che accompagna la loro acquisizione. In questo senso, l’oggetto non proietta più soltanto, freudianamente, la sua ombra sull’Io ma finisce per costituirlo. L’Io è dunque gettato in un mondo governato dalla necessità di una accentuata impermanenza, ma nel quale l’ideale di salute condiviso e proclamato è quello della conservazione e dell’accumulazione, non del deperimento. Da un lato se ne predica l’autonomia, dall’altro se ne promuove la dipendenza; ne risulta una dinamica contraddittoria, spesso inconsapevole e sempre patogena, che spinge a una specie di coazione all’incorporazione ansiosa di oggetti evanescenti per bilanciare la debolezza di fondo che rende ciascuno estremamente sensibile a ogni frustrazione che incrina l’immagine del proprio valore e della propria autonomia. Reso così tremendamente fragile, l’Io è esposto, indifeso, agli effetti devastanti di ogni perdita o svalorizzazione»²².

22 Coppo 2008, in particolare pp. 90 sgg. Cf. anche Coppo 2005, pp. 138-139. Certo, rispetto a quando è uscito il volume di Coppo, più arduo appare oggi distinguere un «modo di vita in Occidente» rispetto ad altri che si presuppongono estranei alle dinamiche del consumo.

Non si sa che si è senza sapere chi si è: così del resto Giovanni Jervis sintetizzava la tesi demartiniana sulla presenza, quel sentirsi esistere che non è garantito per sempre ma è un'acquisizione precaria, faticosamente costruita ogni giorno²³. E per De Martino appunto *da costruire*:

La presenza è presentificazione: essa è sempre in situazione, e al tempo stesso, sempre in decisione, cioè sempre in atto di andar oltre – di trascendere – la situazione, di emergere da essa come energia morale di valorizzazione intersoggettiva, di comunicazione universalizzante²⁴.

Non è questa rubrica il luogo in cui poter ripercorrere criticamente la *Fine del mondo* e la sua ricezione, le moltissime questioni teorico-metodologiche che la sostanziano: basti soltanto pensare all'ethos del trascendimento, a umanesimo etnografico ed etnocentrismo critico, alle pagine straordinarie delle *tecniche del corpo*... Non è neppure possibile ripercorrere la sterminata bibliografia che la riguarda: voglio soltanto ricordare che se l'opera postuma demartiniana è tornata a stimolare il dibattito scientifico contemporaneo, gran parte del merito va alla preziosa edizione francese del 2016, apparsa nella nuova collana dell'Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales «EHESS Translations» ad opera di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio. Come è ampiamente noto, essa non ha soltanto accolto la sfida della traduzione che induce di per sé a ripensare criticamente la lingua demartiniana e l'articolazione del pensiero che la sostanzia ma si presenta di fatto come una nuova edizione critica, che, ritornando a scavare nel cantiere della *Fine del mondo*, lo ricompone, chiarificandone i percorsi²⁵. Reintegra peraltro

23 Jervis 2011, p. 92: «La tesi di De Martino è questa: il sentirsi esistere, cioè il sentimento primario della presenza di sé a se stessi, o se si vuole il sentimento dell'unità dell'io, o anche l'autocoscienza come certezza piena su cui si fondano l'esperienza e l'ordine del vivere quotidiano, non sono una facoltà psicologica garantita una volta per sempre, ma sono un'acquisizione precaria, ogni giorno faticosamente costruita dalla cultura. In termini più concreti, non si sa che si è senza sapere chi si è; e non si sa chi si è senza un sistema di riferimenti – in parte simbolici e rituali – che diano orizzonte al vivere, domesticità e senso al proprio essere-nel-mondo».

24 De Martino 2002, p. 666.

25 Un lavoro di traduzione complesso e articolato che si è svolto in più fasi, coinvolgendo un'équipe di cinque traduttori nell'impresa, ciascuno a coprire i diversi domini disciplinari che l'opera di De Martino va a sollecitare. Ciascuno di loro si è confrontato con gli editori

gli scritti filosofici, che erano stati espunti nell'edizione di Clara Gallini del '77; dà spazio alle fonti classiche nell'ambito del *corpus* di scritti dedicati al *Mundus*; e, soprattutto, storicizza l'opera di De Martino e dà così profondità alle urgenze epistemologiche, etiche e politiche che la rendono un interlocutore prezioso per il dibattito antropologico, filosofico, storico-religioso ed etnopsichiatrico contemporaneo, per il presente.

Vorrei chiudere queste poche pagine ricordando un passaggio che mi colpì allora e continua a farlo oggi; che certo può annoiare il *flâneur* nichilista e annoiato, in versione post-moderna:

Ciò che importa è l'intersoggettività dei valori, il mantenere l'apertura a questa intersoggettività, la volontà sempre rinnovantesi di comunicare agli altri il nostro mondo privato e di accogliere sempre di nuovo nel nostro intimo le voci comunicanti degli altri uomini, i messaggi che essi ci inviano. Ma l'orizzonte metastorico del sacro non è, in quanto metastorico, l'orizzonte indispensabile, in tutti i tempi e i luoghi, in tutte le epoche per compiere questa pubblicizzazione di sé e questa interiorizzazione degli altri. Per «fare il bene» (cioè per volere non il privato che si chiude ma il privato che si apre al pubblico) non è necessario farlo per Cristo e per Dio: si può semplicemente farlo per gli uomini della propria epoca, senza bisogno di ricorrere al *détour* di raggiungerli attraverso Cristo e attraverso Dio. Oggi la via che conduce dall'uomo all'uomo sta diventando breve, mentre sempre più appare lunga e impercorribile quella che passa attraverso il divino: i nostri padri l'hanno percorsa in passato fruttuosamente, e solo così, attraverso questo *détour*, sapevano incontrarsi. Ma ora ciò che in passato fu «via, verità, vita» si configura già come ostacolo, interruzione di rapporto, evasione e morte. E questa è la vera necessità, di cui dobbiamo prender coscienza per costruire in essa il nuovo regime di incontro e di comunicazione.

Quando lo lessi per la prima volta, non pensai in prima battuta alla falsificabilità storico-religiosa della proposizione demartiniana ma lo accostai immediatamente a dei versi, che mi sembrava ne rendessero plasticamente il senso più profondo. Appartengono a chi, vissuta dall'altra parte della cortina di ferro, a De Martino forse, come a Rossana Ros-

dell'opera: cf. a tale proposito l'*Advertissement* di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio in De Martino 2016, pp. 52-53.

sanda, non avrebbe concesso il proprio sorriso²⁶. Sono infatti le parole con cui Anna Achmatova racconta le file e le attese interminabili davanti al carcere delle Croci di Leningrado negli anni del terrore: vi era detenuto suo figlio. Ogni giorno i parenti dei prigionieri – perlopiù donne – attendevano di averne notizie, di consegnare loro dei pacchi nella gelida consapevolezza che se il proprio pacco fosse stato respinto, il congiunto era stato giustiziato, o in ogni caso era morto:

Negli anni terribili della *ežóvščina*²⁷ ho passato diciassette mesi in fila davanti alle carceri di Leningrado. Una volta qualcuno mi «riconobbe». Allora una donna dalle labbra livide che stava dietro di me e che, sicuramente, non aveva mai sentito il mio nome, si risosse dal torpore che era caratteristico di noi tutti e mi domandò in un orecchio (li tutti parlavano sussurrando):

- Ma questo lei può descriverlo?

- E io dissi:

- Posso

Allora una sorta di sorriso scivolò lungo quello che un tempo era stato il suo volto.

Leningrado, 1 aprile 1957²⁸

Tra quelle persone intorpidite dal gelo e dall'isolamento dell'atomizzazione sociale indotta da un terrore che toglie la parola, riducendola a sussurro, c'è qualcuno che riconosce la poetessa: anche chi non la conosceva, la *riconosce* come colei che è in grado di *ri*-prendere la parola, di dire ciò

26 Mi riferisco all'episodio ricordato da Rossana Rossanda nella sua autobiografia (Rossanda 2007, pp. 124-125): «Nel 1964 o 1965, Ševeliaghin mi presentò a Roma Anna Achmatova – la mia bellissima Achmatova ritratta da Lotman, le lunghe gambe incrociate sul divano e il caschetto di capelli corvini, che stette per anni sulla parete davanti alla mia macchina da scrivere. Era ormai una vecchia donna insaccata dall'età e dagli affanni, ma pareva felice, accanto al caminetto dell'ambasciata sovietica a villa Abamalek, di accogliere gli omaggi con un largo sorriso. E così fece con me finché Ševeliaghin non terminò la presentazione: "che è responsabile degli intellettuali del PCI". Il sorriso si chiuse come una porta. Potevo dirle: No, guardi, non sono come quelli? Ero dalla parte che li aveva prodotti. E ormai sapevo molto. Lasciai che ritrasse la mano e mi allontanai». Pochi anni dopo, nel 1969, Rossanda sarà radiata dal Pci come frazionista.

27 Si tratta del periodo in cui fu commissario del popolo agli interni Nikolaj Ivanovič Ežov, vale a dire dall'autunno del 1936 alla fine del 1938.

28 La traduzione riportata è di Michele Colucci in Achmatova 1992, p. 139.

che rischia di rimanere lo spasimo inarticolato del dolore radicalmente privatizzato nell'esperienza totalitaria. In quell'incontro, in quell'*anagnorisis*, che restituisce volto a chi l'aveva perduto, trovavo l'istantanea di quel movimento intersoggettivo come cura rispetto alla «minaccia che isola e separa» di cui parlava De Martino, là dove è l'isolamento il primo passo verso l'estraneazione e l'abdicazione:

Io non debbo mai essere solo: ecco l'imperativo etico fondamentale che fonda la mia persona, e che al tempo stesso fonda la intersoggettività delle mie distinte valorizzazioni della vita, del mio continuo trascendermi nel valore [...] Non si tratta di un essere insieme meramente fisico, poiché si può esser soli nella folla e si può vivere una vita multanime di impetuosa comunicazione, nel silenzio di uno studio o quello di una cella di un convento o di un carcere: la verità è che questo imperativo ci accompagna e ci sostiene dalla culla alla bara, ed è così profondamente radicato nel nostro esserci da accompagnarci e sostenerci anche quando non ne abbiamo coscienza teorica e anche quando formuliamo ideologie individualistiche o addirittura solipsistiche²⁹.

È la rinuncia a questo compito a rappresentare l'autentica catastrofe del mondano, quel naufragio del rapporto intersoggettivo che appare forse più lancinante oggi, là dove la via che dall'uomo va all'uomo si mostra ogni giorno più lunga, larga come il mare in cui si continua a morire. De Martino si sbagliava soprattutto su una cosa, credo: quando diceva «si può semplicemente farlo per gli uomini della propria epoca»; non v'è nulla di *semplice* in questo; richiede atti di re-sistenza. Li richiede oggi un'Europa che si presenta come «fortezza» ma certo in termini lontani – e per moltissime ragioni – da quelli demartiniani. C'è forse soltanto ancora una volta da decidere con chi stare, sperando di saper scegliere i compagni giusti – *détour* o non *détour* che sia. Hannah Arendt – e credo tra i due vi siano *affinità elettive* ancora inesplorate: basti soltanto pensare a *The Human Condition* – sosteneva che le nostre decisioni sul bene e sul male «dipendono dalla scelta dei nostri compagni, di coloro con cui vogliamo passare il resto dei nostri giorni». Ricordava il mendicante felice di Meister Eckhart: «preferisco stare all'Inferno con Dio piuttosto che in Paradiso senza di lui»...³⁰.

29 De Martino 2002, pp. 601-602.

30 Arendt 2003, pp. 72-73.

Bibliografia

- Achmatova A., 1992, *La corsa del tempo. Liriche e poemi*, a cura di M. Colucci, Torino.
- Anders G., 1961, *Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders*, Hamburg; trad. it. di R. Solmi, *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, Milano-Udine 2016.
- Arendt H., 2003, *Some Questions of Moral Philosophy*, New York-Toronto; trad. it. di D. Tarizzo, *Alcune questioni di filosofia morale*. Prefazione di S. Forti, Torino 2006.
- Bachmann I., 1956, *Anrufung des Großen Bären*, München; trad. it. di L. Reitani, *Invocazione all'Orsa Maggiore*, Milano 1994.
- Bachmann I., 1980, *Frankfurter Vorlesungen: Probleme zeitgenössischer Dichtung*, München; trad. it. di V. Peretta, Milano 1993.
- Bachmann I., 1989, *In cerca di frasi vere*, trad. it. di C. Romani, Roma-Bari.
- Coppo P., 2003, *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Torino.
- Coppo P., 2005, *Le ragioni del dolore. Etnopsichiatria della depressione*, Torino.
- Coppo P., 2008, "Benvenuti nel regno della paranoia", in P. Coppo – S. Consigliere – S. Paravagna, cur., *Il disagio dell'inciviltà. Forme contemporanee del dominio*, Paderno Dugnano (Mi), pp. 11-101.
- De Martino E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, *Introduzione* di C. Gallini e M. Massenzio, Torino 2002.
- De Martino E., 2016, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, texte établi et traduit de l'italien sous la direction de G. Charuty – D. Fabre – M. Massenzio, Paris.
- Ferrari F., 2012, *Ernesto De Martino on Religion. The Crisis and the Presence*, Sheffield-Bristol.
- Gallini C. – Massenzio M., 2002, *Introduzione a La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, pp. VII-XXVI.
- Jervis G., 2011, *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, a cura di G. Corbellini e M. Marraffa, Torino.
- Massenzio M., 2015, "Senso della storia e domesticità del mondo", in *Aut Aut*, 366, pp. 39-60.
- Rossanda R., 2007, *La ragazza del secolo scorso*, Torino.

Rassegna dei libri

Il Purgatorio di san Patrizio. Documenti letterari e testimonianze (secc. XII-XVI), a cura di G.P. Maggioni, R. Tinti e P. Taviani, (Quaderni di «Hagiographica» – 13), Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2018, pp. clxxii – 571, ill. 8.

Questo libro è il principale risultato scaturito dal lavoro della sezione aquilana all'interno del progetto di ricerca 'Parole e corpi', da me coordinato sul piano nazionale, a partire dal 2009. In fase di elaborazione, il volume ha incontrato il favore di Agostino Paravicini Bagliani, grazie al quale si è creata un'operosa sinergia con la Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino e con la Fondation pour la protection du patrimoine culturel, historique et artisanal di Losanna, che ne ha reso possibile la pubblicazione nella prestigiosa serie dei Quaderni di «Hagiographica».

Si tratta di un dossier che raccoglie, in originale con traduzione italiana a fronte, tutte le testimonianze sulla prima fase della tradizione e dei pellegrinaggi al Purgatorio di san Patrizio, il luogo miracoloso a partire dal quale si ritenne, per oltre tre secoli, che i pellegrini potessero transitare nell'aldilà cristiano, visitarlo di persona e tornare tra i vivi.

Il volume si apre con un ponderoso saggio introduttivo, seguito dalla fonte più antica e principale, cioè l'anonimo *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii* (anni ottanta del XII secolo). Seguono poi le descrizioni di 'Storici e geografi' (Giraldo Cambrense, Pietro da Cornovaglia, Jacques de Vitry, Roger de Wendover, Matteo di Parigi, Ranulfo Higden), di 'Cistercensi, Domenicani e Francescani' (Cesario di Heisterbach, Stefano di Borbone, Vincenzo di Beauvais, Umberto di Romans, Jacopo da Voragine, Philip de Slane, John di Tewkesbury), e infine tutte le testimonianze esistenti relative ai pellegrini che si sarebbero recati al Purgatorio di san Patrizio nei primi secoli. La sezione successiva è dedicata alla conclusione della prima fase della storia di questo pellegrinaggio, quando «la promessa di una catabasi» venne «interdetta per sempre». Segue la testimonianza di

Francesco Chiericati sulla fase ulteriore, accompagnata da altre fonti che contribuirono a tramandare la memoria del luogo straordinario (Andrea da Barberino, Erasmo da Rotterdam, Étienne Forcatel). Chiude il volume un ‘Epilogo’ storico comparativo. Le fonti sono tutte commentate e dotate di specifiche introduzioni che ne inquadrano il contesto storico e ne chiariscono la tradizione, spesso piuttosto complessa. Dal dossier rimangono esclusi soltanto «i primi volgarizzamenti [del *Tractatus*], peraltro già esaustivamente ed egregiamente studiati» (p. xv), come il celebre poema di Maria di Francia, disponibile al pubblico italiano in varie edizioni/traduzioni, come quella pregevole curata da Giosuè Lachin.

Il libro è esso stesso un pozzo di san Patrizio, nel senso popolare di un ‘luogo’ in cui si trovano cose varie e sorprendenti. Impossibile darne conto in maniera sintetica. Mi limiterò a segnalarne alcuni tratti significativi. In primo luogo, devo ricordare la bella traduzione del *Tractatus* realizzata da Tinti. Una traduzione che riesce ad affrontare felicemente una lingua latina a volte bizzarra, spesso povera, e a coniugare le esigenze filologiche con quelle della chiarezza espositiva e della forma. Poi le fonti editate qui per la prima volta da Maggioni: i capitoli tratti dal *Libellus de descriptione Hiberniae*, di Philip Slane, e dal *De situ universorum*, di John di Tewkesbury, e la nuovamente editata *Visio Ludovici*, di Taddeo de Gualandis. Ad esse va aggiunto anche il testo originale dello stesso *Tractatus*, che sebbene sia basato sulle precedenti edizioni di Warnke e di Easting, è stato qui in più punti migliorato. Infine l’ipotesi storica proposta da Taviani a proposito di quanto avvenne nel 1497, anno in cui il pellegrinaggio non sarebbe stato chiuso per ordine papale (come ritenuto dalla storiografia precedente), ma volutamente riformato dalle autorità della chiesa locale per resistere alle critiche e all’opposizione degli scettici e consentirne una continuità nei secoli, come di fatto avvenne.

Il volume, di notevoli dimensioni, è ben articolato nelle sue parti. Gli autori-curatori si mettono al servizio delle fonti per dare conto di un fenomeno che sotto il profilo storico-religioso ha un carattere davvero straordinario: «Intorno alla fine del XII secolo, in un’area d’intersezione tra ambienti cisterciensi e agostiniani, irlandesi e britannici, qualcuno ideò la possibilità di offrire una verifica fisica dell’esistenza e dell’assetto dell’oltretomba. Una ricognizione nell’aldilà. Fino a quel momento, solo Gesù era andato e tornato, ma si trattava del Figlio di Dio. Ora, invece, questa possibilità veniva offerta a molti altri. [...] Ciò che Paolo di Tarso aveva definito “le cose sperate” – vale a dire la sorte delle anime sante, contrapposta a quella dei dannati – poteva trovare una fisica conferma,

la prova assoluta, grazie ad una sorta di miracolo a ripetizione. [...] Nessuno aveva mai preso un'iniziativa così estrema, così avventata. Fermiamoci per un momento ad immaginare quali e quante avrebbero potuto essere le ricadute di questa novità. Quale predicazione avrebbe potuto valere più di una prova tanto decisiva? [...] Tutto ciò potrà apparire un po' strano ed esagerato, perché in effetti lo era» (pp. 493-4).

P.S.

Sergio Botta, *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*, «Quality Paperbacks», 517, Carocci editore, Roma, 2018, pp. 7-171 + ill., ISBN 978-88-4309-083-9.

Volume denso e complesso, questo di Sergio Botta, che affronta uno dei temi più controversi e problematici per gli studi storico-religiosi e antropologici contemporanei. Articolato in otto capitoli a loro volta suddivisi in paragrafi, questo testo si apre e si chiude con la figura di una sciamana contemporanea, Sarah Petruno, laureata in Biologia e psicologia, la quale si propone di «indurre cambiamenti nelle vite energetiche e spirituali dei praticanti e promuovere la loro crescita interiore [...] promuovere forme autonome di cura, facendo uso delle capacità interiori e del poco tempo che ogni individuo contemporaneo ha a disposizione per occuparsi di se stesso [...] restituire valore all'antica saggezza dello sciamanesimo, affidando ai praticanti un sapere che permetta loro di curarsi autonomamente» (p. 11). La figura di Sarah Petruno consente all'A. di affrontare una dicotomia storico-culturale rappresentata dalla diffusione – per non dire proliferazione – di fenomeni di neo-sciamanesimo all'interno di movimenti religiosi che hanno raccolto questa pratica rituale «quale elemento essenziale della spiritualità contemporanea» (p. 13), da una parte, e la lettura storico-antropologica di questo fenomeno proprio e originario della Siberia centro-orientale dall'altra. In questo modo lo sciamanesimo assume i tratti insieme di una «nozione storicamente determinata» e di «categoria tipologica», che consente di applicare il termine, di origine tungusa, *šamān*, a contesti non centro-asiatici, come a Don Juan, il *brujo* con cui dialoga l'antropologo-sciamano Carlos Castaneda (pp. 128-130).

Ma non si possono dimenticare gli scritti dell'indio Quechua Hernán Huarache Mamani, divenuto docente universitario, di cui forse il più noto è *La Pachamama te habla* (Tiki Ediciones, Yanahuara, Arequipa 1992).

Ciò detto, il volume prende avvio con una necessaria opera di definizione di sciamanesimo (pp. 17-34), in ragione del fatto che l'accademia non ne ha prodotto una univoca e condivisa. Proponendosi poi di costruire una mappa orientativa dello sciamanesimo contemporaneo, l'A. individua alcuni nuclei tematici fondamentali, a partire dai processi di cura e guarigione sino alle espressioni dell'arte contemporanea, di cui un esempio è «l'influenza dello sciamanesimo nelle ricerche etnologiche di Vassily Kandinsky» (p. 19), per giungere al New Age e ai percorsi di ricerca spirituale che guardano al viaggio sciamanico come epitome e, infine, alla costruzione di «un modello teorico-pratico rivolto allo sviluppo delle dinamiche energetiche, spesso declinate allo scopo di favorire il successo di manager e organizzazioni». Entrato nel vocabolario scientifico all'incirca nel secolo XVII grazie ai resoconti dei viaggiatori europei che allora si erano spinti sino ai territori della Siberia centro-orientale, diffusosi nelle varie lingue europee dopo l'acquisizione che ne aveva fatto la lingua russa in seguito alla sua espansione in Siberia, il termine sciamano già all'epoca individua «un primo livello di concettualizzazione dell'alterità siberiana all'interno del dominio coloniale russo». Passate in rassegna le diverse interpretazioni e ipotesi, l'A. propone una «definizione stipulativa» in grado di creare consenso «senza essenzializzare il proprio oggetto», la cui formulazione appare imbrigliata in una complessa serie di argomentazioni metodologiche, dalle quali è imposta la raccolta della documentazione e l'individuazione delle condizioni storiche in cui si sono andate formando le «definizioni lessicali», e dei «rapporti che esse hanno instaurato con i saperi spontanei che provengono dal campo e veicolano una precisa visione del mondo» (p. 29). Al fine di produrre una «definizione stipulativa», l'A. procede a una «archeologia dello sciamanesimo» scandagliando attraverso una ricca bibliografia contemporanea i primi incontri con l'Altro avuti dai viaggiatori europei nei lontani territori asiatici e i primi contatti con gli sciamani siberiani (pp. 35-51). È nel 1700 che inizia una sorta di «appropriazione» da parte dell'Europa dello sciamanesimo, a cominciare dalla Russia di Pietro il Grande che, nel suo processo di colonizzazione della Siberia, incontrò e descrisse gli sciamani siberiani. Lo sguardo degli osservatori russi diede avvio a un uso astratto del termine sciamano, che lo avrebbe trasformato in una «categoria tipologica potenzialmente estendibile nella descrizione di altri contesti culturali» (p. 57). Poco dopo il vocabolo approda, sia pure con accezione negativa, all'*Encyclopédie* per volontà di Denis Diderot, che redige il lemma. Con il romanticismo l'attrazione per lo sciamanesimo fa mutare

di segno il giudizio degli osservatori che ora vedono negli sciamani un'espressione religiosa autentica, «personalità creative dotate di carisma e doti poetiche che forgiavano l'anima di una nazione» (pp. 60-63).

È questa una linea che si completa con uno scritto di uno strano studioso italiano, Elémire Zolla, precipitato successivamente nei baratri dell'esoterismo, il quale nel 1969 pubblica per Bompiani il fascinoso *I letterati e lo sciamano*, per nulla influenzato da quanto aveva scritto Mircea Eliade (che è esaminato da Botta alle pp. 105-112), ripercorrendo la storia dal formarsi delle colonie in quelli che diverranno gli Stati Uniti, passando per l'Illuminismo e il Romanticismo, attraversando l'Ottocento, approdando infine alla letteratura indigena e all'«etnografia poetica» e spingendosi sino a poco oltre la metà del secolo scorso. E nell'edizione del 1989 (Marsilio, Venezia) dedica un'ampia appendice ai neosciamani e a Carlos Castaneda, vittima di una vera e propria *damnatio memoriae* a partire dal 1978.

Il percorso di Sergio Botta continua con l'esame dei tracciati interpretativi che hanno condotto a intravedere nello sciamanesimo un «tipo di religione» (pp. 63-68), per poi affrontare l'ingresso del concetto di sciamanesimo nel dibattito scientifico americano (pp. 69-70), per soffermarsi sul contributo di un pioniere dell'etnografia quale Franz Boas, che influì sugli studi successivi di altri studiosi come Paul Radin (p. 78-82). Un capitolo oggi decisamente interessante è quello dedicato alla lettura psicopatologica dello sciamanesimo e al «complesso psicomentale» di Sergei Mikhailovich Shirokogorov o Shirokogoroff, «una sorta di sistema teorico» che «assolveva [...] la funzione di assicurare e rendere manifesta l'esistenza del gruppo stesso, garantendo il suo adattamento ai diversi contesti ambientali» (pp. 83-94). E a questo punto, conseguentemente, non poteva mancare l'analisi dello sciamanesimo nella prospettiva della crisi della presenza di Ernesto De Martino (pp. 96-97), quale strumento di rifondazione e di salvaguardia appunto dell'essere-nel-mondo. Il capitolo si chiude con uno sguardo all'efficacia simbolica della terapia sciamanica in due scritti brevi quanto famosi di Claude Lévi-Strauss, *L'efficacit  symbolique* e *Le sorcier et sa magie*, entrambi del 1949 (pp. 97-100).

Un ulteriore capitolo è dedicato all'uso che dell'idea di sciamanesimo hanno fatto Carl Gustav Jung e i suoi seguaci e forse al suo influsso si deve l'affermarsi di alcune correnti neosciamaniche (pp. 101-104). Ma è il confronto con Mircea Eliade (pp. 105-115) che di certo interesserà la maggior parte dei lettori i quali, a meno di non essere eliadiani di

ferro, non resteranno delusi, anche se le notazioni critiche al pensiero eliadiano sono mimetizzate. Parlando infatti della nostalgia del Paradiso quale caratteristica centrale di quelle che Eliade chiama le religioni cosmiche e parlando dell'obiettivo di riattualizzare la condizione edenica delle origini attraverso lo strumento sciamanico, sempre secondo Eliade, scrive Botta: «Le culture primitive, piegate a una relazione verticale con il cielo che ricorda la tradizione monoteistica, subivano [...] un processo di teologizzazione che conduceva a una generalizzazione della mistica occidentale, proiettata indietro nel tempo allo scopo di assegnarle un valenza universale». A parte ciò, tuttavia, non vi è traccia del rapporto instauratosi tra il pensiero eliadiano e quella che Furio Jesi aveva definito «cultura di destra»; ma del resto si conoscono le intemperanze verbali, e non solo, degli attuali epigoni di quella cultura, per cui bene ha fatto Botta a ignorare il problema, che potrebbe essere l'oggetto di altra indagine.

Percorsi rapidamente gli studi che hanno cercato di produrre interpretazioni sciamanistiche di alcune realtà dell'antico Mediterraneo (pp. 115-118), Botta affronta il tema del neosciamanesimo (pp. 119-135) da cui era partito, a cominciare dalla controcultura statunitense degli anni Sessanta del secolo scorso, proseguendo attraverso la deriva psichedelica, per proseguire poi all'esame di figure come Carlos Castaneda. Chiudono il volume un capitolo dedicato alla revisione critica delle tesi universalizzanti di Eliade e alla necessità di «ritornare» ai diversi contesti indigeni (pp. 137-146) per farne emergere le specificità, e una breve conclusione dedicata allo sciamanesimo contemporaneo (pp. 147-150), nella quale riaffiora la figura di Sarah Petruno e dove, riprendendo il *World Religions Today*, lo sciamanesimo si configura «come categoria analitica utile per definire la religione attuale di tutti quei popoli indigeni che hanno saputo resistere al “cataclisma del colonialismo”».

P.S.

**Matthew Clark, *The tawny one: soma, haoma and ayahuasca*,
Muswell Hill Press, London: 2017, pp. i-vii + 1-285, ISBN
978-1-908995-22-3 (brossura).**

In questo volume di grande fascino, l'autore sostiene che la bevanda chiamata *sóma*- in vedico e *haoma*- in avestico è da considerarsi non il prodotto della spremitura di una pianta sola ma una miscela ottenuta da un numero variabile di sostanze vegetali, alcune delle quali caratterizzate da

particolari proprietà psicoattive. Nel portare avanti questa tesi, e qui sta la novità, Clark fa riferimento a un analogo caso ampiamente documentato in epoca contemporanea: l'ayahuasca in America meridionale.

La cornice storica del volume è determinata da due brevi capitoli iniziali in cui è riassunta la storia del *sóma-* nella letteratura vedica e yogica (pp. 7-24) e del *haoma-* in quella avestica (pp. 25-36). Sebbene ben documentata, l'esposizione è giocoforza conservativa e principalmente basata su fonti secondarie. Segue una serie di capitoli intesi a chiarire gli effetti del *sóma-lhaoma-* sulla base delle fonti testuali e una *summa* delle varie teorie che negli ultimi due secoli circa hanno portato a identificare *sóma-lhaoma-* con: (1) varie piante del genere *Ephedra*; (2) *Peganum harmala* L.: ruta siriana; (3) *Amanita muscaria* (L.) LAM.: ovolo malefico.

Secondo Clark, nessuna di queste specie botaniche offre una risposta soddisfacente. Nel primo caso, l'efedrina che caratterizza le piante del genere *Ephedra* è un blando stimolante che però non causa visioni, a differenza di quanto descritto nelle fonti testuali. Inoltre, lo scemare degli effetti dell'efedrina coincide con quelli che si possono identificare come «postumi da sbornia». Difficile che il senso di «rinascita» descritto nelle fonti indo-iraniche possa essere confuso con un *hangover*. Nel secondo caso, ci troviamo di fronte a una pianta dalle proprietà onirofreniche contenente dimetiltriptammina (DMT) e inibitori della monoamino ossidasi (I-MAO), il cui effetto combinato determina, solo nel caso di assunzione orale, un effetto psicoattivo e «quasi psichedelico». Sebbene questo possa spiegare le visioni documentate nei testi, le dosi ingerite devono essere massicce, col risultato di rendere ogni reazione altamente destabilizzante. Infine, nel terzo caso, l'acido ibotenico e il muscimolo presenti nell'ovolo malefico non permettono di controllare adeguatamente la risposta fisica all'assunzione del fungo, che può rivelarsi nociva e persino fatale. Inoltre, si noti che la preparazione del *sóma-lhaoma-* richiede l'uso di grosse pietre per estrarre il succo da «steli» e le culture sciamaniche asiatiche in cui si fa uso di *Amanita muscaria* non contemplano l'uso di pietre da pressa.

Clark ci fa vedere che, pur nella loro vaghezza, le fonti vediche e avestiche concordano su alcuni elementi. Il *sóma-lhaoma-* (1) ha un effetto purgativo, probabilmente dovuto alla presenza di I-MAO; (2) è amaro; (3) ha un colore rossiccio; (4) va bevuto durante complesse sessioni rituali ogni tre ore, in taluni casi per svariati giorni (è quindi ovvio che una sostanza eccessivamente tossica non sia fisicamente sostenibile); infine (5)

è spesso menzionato al plurale, ovvero si parla «molti» *sóma-lhaoma*-, alcuni provenienti dalle valli, dalle montagne, dalle colline, dai fiumi, ecc.

Sulla base di quanto peraltro già ampiamente dibattuto in numerosi studi precedenti, Clark nota che vi sono un numero limitato di piante che contengono DMT o I-MAO (si noti che tali numeri necessitano una più serrata analisi). Anche restringendo il campo alle sole piante indigene dell'Asia centro-meridionale, lo spettro è troppo vasto per un'identificazione accurata. Inoltre, è giustamente fatto notare che, nel caso in cui si usino fonti antiche, uno schema identificativo del tipo X = Y è giocoforza inaccurato. Vi è tuttavia un importante parallelo: l'uso rituale dell'ayahuasca in America meridionale. Si tratta di un infuso in cui sono usate piante diverse in modi e combinazioni diverse per ottenere una base psicoattiva.

Clark suggerisce che la proporzione tra DMT e I-MAO è sicuramente di vitale importanza ma, così come gli sciamani dell'Amazzonia usano aggiungere altre piante per potenziare o contenere certi effetti, così doveva essere nell'Asia antica, secondo quanto documentato dai reperti battriano-margiani dell'età del bronzo in Asia centrale (2200-1700 a.C.). Sembra pertanto accettabile che, in seguito a una serie di migrazioni avvenute a partire dal 1600 a.C. circa, il culto proto-indo-iranico del **sauma*- si sia diffuso in Iran e di lì fino al Punjab dove gruppi tribali guerrieri che si identificavano come Ārya portarono con loro il culto del fuoco e di una droga chiamata *sóma*-.

Importanti paralleli esistono anche in occidente. È il caso dell'uso del ciceone (κυκεών) nella Grecia antica che, come il *soma*, è discusso come un miscuglio di varie sostanze i cui principi attivi sono in grado di generare esperienze enteogeniche. Inoltre, nella *materia medica* greca e romana, così come in quella āyurvedica indiana, vi è ampia testimonianza di preparati ottenuti miscelando in diverse proporzioni il succo e le parti di numerosissime piante.

A questo punto, Clark indica la necessità di sviluppare almeno due linee di ricerca. Da un lato, un'analisi dei principi attivi delle specie botaniche in questione e della loro sinergia; dall'altro, uno studio ragionato sulla fitochimica delle piante chiamate *soma* nella medicina tradizionale indiana (circa venti).

La veste editoriale del volume, purtroppo, non fa giustizia al prodotto. L'impaginazione e la veste grafica non sono di grande effetto, per usare un eufemismo, così come i materiali usati. Al di là di queste considerazioni cosmetiche, vi sono alcuni accorgimenti metodologici che l'au-

tore dovrebbe considerare nell'annunciato prosieguo delle sue ricerche. La prima riguarda la terminologia botanica. Il nome scientifico di una pianta include l'identificativo del botanico (o i botanici) che l'hanno scoperta o classificata. Non sempre questo imperativo è seguito. Inoltre, tale terminologia è spesso approssimativa e il processo di identificazione non tiene conto delle varie sottospecie e delle continue modifiche. A questo proposito ci preme notare che un indologo può sicuramente lavorare nell'ambito della storia delle religioni ma non può improvvisarsi botanico, farmacologo, chimico e neurobiologo. Si auspica che qualsiasi sviluppo in questa direzione includa una seria e stretta collaborazione con esperti nei sopradetti settori.

Ciò detto, il volume di Matthew Clark rimane un utilissimo contributo alla storia ultracentenaria degli studi sul *sóma*-vedico e del *haoma*-avestico.

F.F.

Paolo Delaini, *La medicina nell'Avesta. Widēwdād 7, 20, 21, 22. Studio filologico, traduzione e commento dei testi avestici e medio-persiani. Con un saggio sugli studi sulla medicina zoroastriana dal Settecento ad oggi*, Prefazione di Miguel Ángel Andrés Toledo, «Indo-Iranica et Orientalia, Series Lazur», vol. 15, Mimesis edizioni, Milano, 2016, pp. 1-280, ISBN 978-88-5753-458-9.

Il presente volume è di grande erudizione e dimostra competenze trasversali che ne fanno oggetto di interesse per iranisti, studiosi delle culture indo-iraniche, filologi, storici delle religioni e storici della medicina. Va aggiunto che lo stile chiaro, l'accurata organizzazione del materiale e un glossario finale che spiega in modo asciutto i termini avestici ne permette una fruizione non necessariamente limitata ai soli specialisti.

Delaini, dopo vari studi sulla medicina nell'Iran antico, ci presenta questa monografia – frutto senza dubbio di anni di ricerca appassionata – sul *Widēwdād* («Legge di abiura dei demoni»), un libro dell'Avesta in cui troviamo elencate norme su purità e impurità e l'importanza di questi temi nella tradizione mazdaica. Come giustamente nota Delaini, lo Zoroastrismo è una delle più antiche religioni esistenti al mondo e pertanto uno studio sui testi di argomento medico permette di aprire una finestra su conoscenze fondamentali per chiunque intenda occuparsi di storia della medicina.

Il settimo capitolo (*fragard*) del *Widēwdād*, la cui trattazione filologica e commento fornisce un utilissimo strumento, fa riferimento alle norme di purificazione per contrastare Nasu, un essere demonico, e l'impurità causata dalla putrefazione dei corpi. La criticità di questo problema emerge all'inizio del capitolo, nelle due versioni in avestico e pahlavi:

7.1 Av. *lal pərəsat, zaraθuštrō. ahurəm. mazdām. ahura. mazda. mainiiō. spēništa. dātara. gaēθanəm. astuuaitinəm. aššaum. lbl kaṭ, tā. nara. irista. aēša. druxš. yā. nasuš. upa.duuṣaiti.*

lal Domandò Zaraθuštra ad Ahura Mazdā: “O Ahura Mazdā pensiero beneficentissimo,⁹⁵ creatore del mondo corporeo, pio, lbl quando questa druj-, che è la Nasu, si avventa sugli uomini morti?”

Phl. *lal pursid zardušt az ohrmazd kū ohrmazd mēnōg ī abzōnīg dādār ī gēhān ī astōmandān ahlaw [ay ohrmazd dādār ud ahlaw pad xwānišn ud abārīg pad stāyišn] lbl kay ān mard ī rist a-š ān druz ī nasuš abar dwārēd*

lal Domandò Zardušt ad Ohrmazd: “O Ohrmazd pensiero beneficentissimo, creatore del mondo corporeo, o giusto, [significa che (il nome di) Ohrmazd, creatore e giusto (è conforme) all'invocazione, il resto (dei nomi) alla preghiera] lbl quando questa druz, che è la Nasu, si avventa sugli uomini morti?”

Di pari interesse è la trattazione della triplice medicina, quella del coltello (*karətō.baēšaza-*), quella delle piante (*uruuarō.baēšaza-*) e quella delle formule (*mqθrō.baesazd-*), che già troviamo in *Yašt* III.2.6, e che presenta interessanti paralleli con l'insegnamento di Chirone ad Asclepio nelle *Pitiche* (III.51-53) di Pindaro. Come osservato per la prima volta dall'iranista francese James Darmesteter nel 1887, Pindaro fa riferimento all'uso di: (1) incisioni (τομαίς), (2) medicine (φάρμακα) e unguenti (προσανέα) e (3) invocazioni (ἐπαοιδαίς). In seguito, studiosi di iranistica, indologia e mitologia comparata indo-europea come É. Benveniste, J. Puhvel, G. Dumézil, M. West, C. Watkins e K. Zysk avrebbero notato similitudini con il mondo epico narrato da Omero, il mito degli Ásvin (*Rgveda* x.39.3cd) e il *Cath Maige Tuired* (“La battaglia di Mag Tuired”), una saga appartenente ai quattro cicli principali della mitologia irlandese, quest'ultima non menzionata da Delaini. Sebbene tale argomento sia stato trattato a più riprese, l'analisi storiografica è accurata e ben si lega al capitolo successivo, dove la medicina nel *Widēwdād* è analizzata come «pratica della cura del corpo e dell'anima». Questo aspetto,

pur esaminato nel contesto iranico, tiene conto della situazione storica e geo-politica della Persia, e così facendo valorizza appieno gli strumenti ermeneutico-filosofici necessari per lo studio storico della medicina.

Allo studio testuale del materiale in questione si affianca una disamina di fonti iraniche più tarde, come per esempio il *Dēnkard*, nonché quello delle tradizioni greche, indiane e arabe che avrebbero poi influenzato il pensiero medico iranico. Dal punto di vista tecnico, sarebbe stato di grande interesse procedere a un'identificazione delle piante menzionate (e.g., *fraspāt-*, *vohu. kərətī-*; *uruuāsna-*; *hadānāēpatā-*; *hapərāsī-*; *rēwās*) facendo uso del nome scientifico, ove possibile. Tuttavia, come Delaini giustamente osserva, lo studio e l'identificazione delle piante nella letteratura antica è argomento estremamente delicato e non ancora pienamente risolto.

In questo utilissimo volume, Delaini unisce precisione filologica ad acume storico e storicistico. Così facendo permette di navigare agevolmente molti aspetti fondamentali della medicina e della magia curativa avestica.

F.F.

Lorenzo Fabbri, *Il papavero da oppio nella cultura e nella religione romana*, «Biblioteca dell'Archivum Romanicum»», 469, Leo S. Olschki, Firenze, 2017, xii-400 pp. con 16 tavv. f.t. a colori, ISBN: 9788822265074.

È opera di grande erudizione, questa di Lorenzo Fabbri, che si articola in due sezioni, la prima dedicata quasi esclusivamente ai documenti letterari; la seconda alla presenza del *papaver somniferum* nell'iconografia. Piuttosto trascurata questa pianta dagli studiosi (mi piace ricordare che Robert Graves ne aveva poeticamente rilevato la presenza nel panorama mitologico greco), l'A. si propone di colmare una lacuna, appellandosi ai modelli di analisi storico-religiosa inaugurati da Angelo Brelich e continuati da Ileana Chirassi. Preceduta da una breve introduzione dedicata alle caratteristiche botanico-morfologiche del papavero da oppio, la prima sezione prende avvio con l'esame dell'uso del papavero nel mondo romano, ed è la *Naturalis Historia* di Plinio a fornire le maggiori informazioni sulle sue caratteristiche botaniche. Ma Plinio fornisce anche informazioni sul metodo di raccolta, non molto diverso da quello attuale, mentre altre fonti documentano l'uso dei semi nella preparazione di dolci o comunque associati al miele. Tra tutti i diversi usi, però, spicca

quello terapeutico, che probabilmente è molto antico e che aveva un ampio impiego nella medicina romana. Se poi a Roma si facesse un uso voluttuario dell'oppio non è documentato, benché forse Marco Aurelio ne fosse dipendente. Dopo di che l'A. dedica cinque capitoli alla presenza del papavero nella letteratura latina, a cominciare da Virgilio (pp. 43-77), che nomina il *soporiferum papaver* nell'*Eneide*, nelle *Ecloghe* e nelle *Georgiche*. A Virgilio segue Ovidio (pp. 79-101), che appare più cifrato, inserisce il *soporiferum papaver* nella sua versione del mito demetriaco, mentre nei *Fasti* parla dell'uso del papavero nelle pratiche rituali: la notizia è esaminata anche attraverso il confronto coi *Fasti Praenestini* e con il calendario di Filocalo. Un ampio capitolo è poi dedicato a un episodio della vita dell'ultimo re di Roma, Tarquinio il Superbo, secondo il racconto di Tito Livio (pp. 133-151), che per far capire al figlio Sesto come comportarsi con gli abitanti di Gabii con un bastone abbatté le capsule più alte dei papaveri: e Sesto fece allora uccidere gli esponenti principali dell'aristocrazia della città. Nel capitolo centrato sui *Saturnali* di Macrobio (pp. 153-169) il papavero compare in un racconto eziologico in cui insieme all'aglio è usato come sostituto di un sacrificio umano devoluto a Mania, madre dei Lari, in occasione dei *Compitalia*. Nel capitolo successivo (pp. 171-179) l'analisi si arresta su due importanti figure della storia letteraria di Roma antica, Plauto e Apuleio. Il primo caso mostra l'impiego di *papaver* all'interno di un modo di dire, il secondo conduce al compito assegnato da Venere a Psiche nella *fabella* apuleiana. Nell'ultimo capitolo di questa sezione (pp. 175-181) viene discussa la presenza del *papaver* nei *Carmina Priapea*. La seconda sezione è come detto dedicata all'iconografia romana, limitata tuttavia per dichiarazione dell'A. medesimo (p. XI), ai monumenti più importanti e significativi: come l'affresco floreale della Villa di Livia a Prima Porta (pp. 187-205) e il pannello sud-orientale dell'Ara Pacis Augustae (pp. 207-225). Ma in realtà l'esame dei monumenti non si arresta qui, perché l'indagine si estende anche alla statuaria e alla glittica di età imperiale (pp. 227-258), dove il papavero è associato a Cerere, alle "lastre Campana" e all'urna Lovatelli (pp. 259-68), al rapporto di questa pianta con Cibele, la Mater Magna (pp. 269-281), alla sua presenza nell'iconografia funeraria (pp. 283-304), per poi concludere con la numismatica e la glittica privata (pp. 305-339).

P.S.

Marianna Ferrara, *Il rito inquieto: storia dello yajña nell'India antica*, Società editrice fiorentina, Firenze, 2018, pp. 5-369, ISBN 978-88-6032-460-3.

Il volume in questione si sviluppa a partire dalla tesi di dottorato in Storia religiosa presentata e difesa con successo dall'autrice alla Sapienza Università di Roma. Dopo un'accurata lettura, ci sentiamo di fare due osservazioni preliminari: (1) *Il rito inquieto* è un progetto che muove dall'indologia classica ma si inserisce a pieno titolo nella storia delle religioni; (2) condividendo molti aspetti della parabola intellettuale e disciplinare dell'autrice, ci auspichiamo che un numero maggiore di studi come quello di Marianna Ferrara compaia nei prossimi anni, così da sanare una frattura che ha in un certo senso contribuito a isolare un'indologia preminentemente filologica da uno studio delle fonti indiane, non necessariamente antiche, di tipo storico-religioso. È quindi con grande piacere che plaudiamo al lavoro di Ferrara.

Il tema dibattuto in questo studio è sviluppato in quattro capitoli a cui fanno seguito una nota conclusiva, una bibliografia e un utile *index locorum*. Con rammarico notiamo l'assenza di un indice generale e un indice degli autori, strumenti di enorme utilità per i lettori di questo genere di monografie.

Il tema principale è uno degli argomenti classici dell'indologia e della storia delle religioni: la pratica sacrificale, che nella letteratura tecnica sanscrita è definito principalmente come *yajña*. Dopo un *excursus* molto preciso e ben documentato sul valore semantico del termine *yajña* nelle fonti più antiche, emerge dirompente – e in modo a nostro avviso alquanto originale – il tema della quiete, o, nello specifico, il dramma della sua eventuale assenza. Ferrara individua una problematica di grande interesse, ovvero la precarietà della pratica rituale dovuta ad «assenza di quiete». Ed è proprio qui che mi soffermerei: l'autrice giustamente nota un problema storico. Si tratta di una lotta per «il monopolio della pratica» in cui Ferrara ci guida con chiarezza a scorgere gli antagonismi fra gli specialisti rituali.

I capitoli seguenti procedono illustrando lo sviluppo del canone vedico e la perfezione dello *yajña* nello Yajurveda, nei Brāhmaṇa e negli Śrautasūtra. Sebbene avremmo evitato il riferimento al concetto di *habitus* per come teorizzato da Pierre Bourdieu, il dibattito sulle discrepanze e sul «legittimato e legittimante» come criterio per una ricostruzione della storia religiosa dell'India antica è estremamente accurato, e a tratti innovativo. È con questa chiave di lettura che il lettore

è introdotto al dibattito sulla «riforma śrauta», che segnerà definitivamente l'evoluzione del rituale vedico e l'affermarsi di quell'insieme di norme, convenzioni ed eccezioni che è l'induismo. Tuttavia, come ci ricorda Ferrara nel terzo capitolo, esiste anche una fase di «quiete tradita», ovvero quella rappresentata dal mondo (volutamente) oscuro dei «testi della foresta», Āraṇyaka, e delle Upaniṣad, dove assistiamo a un tentativo di riqualificare lo *yajña* a partire da una cesura, quasi in senso foucaultiano, con la tradizione vedica, peraltro in un periodo di grande fermento, ovvero quello determinato dall'affermarsi di jainismo e buddhismo. A questo punto incontriamo un elemento centrale nell'evoluzione di molte tradizioni: la formazione di un canone.

Nell'affrontare questo annoso problema, il lavoro di ricerca di Ferrara riflette sapientemente su un fatto spesso ignorato: lo *yajña* non è solo rito. È anche un veicolo di storie. Pertanto, un'analisi del sacrificio come mezzo letterario ci permette di apprezzare non solo il folklore vedico del periodo antico, ma anche di scorgere una sorta di *realpolitik* tardo-vedica: da un lato, la critica ai *sūtrakāra*; dall'altro l'India dei Maurya, il primo grande impero indiano. È proprio in questo periodo che lo *yajña* ancora una volta diviene «inquieto», circondato da un pullulare di norme e filosofie che cercano di addomesticarlo e legittimarlo.

Ci preme osservare che quest'ultima fase conferma ancora una volta il carattere ambiguo dello *yajña*, e pertanto giustifica appieno l'impianto strutturale del volume. Cogliamo l'occasione per aggiungere una nota personale. Lo sviluppo della pratica sacrificale evoca una lotta per la sopravvivenza e pertanto la paura dell'assenza di quiete. Recentemente ci è capitato di rileggere *Staat und Gesellschaft im Alten Indien, nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt* (1957) di Wilhelm Rau, che l'autrice stessa include nella sua bibliografia. Specialmente nei riferimenti all'India più antica, l'indologo tedesco ci offre un quadro fosco, quello di un mondo violento. E d'altra parte, la tradizione rituale vedica emerge da una cultura tribale nomade e guerriera, in cui i bardi e i sacerdoti al seguito delle tribù vediche avevano l'arduo compito di negoziare i termini dell'esistenza tramite formule e riti. Lo *yajña* riflette un'ansia antica, ben evidenziata negli studi di indo-europeistica che qui, purtroppo, con l'eccezione di Campanile e poco altro, non compaiono. Va detto però che un'analisi della cultura rituale indo-iranica a cui i clan Ārya appartengono esula gli obiettivi prefissi.

Il volume termina con una nota conclusiva in cui apprezziamo l'intento di confermare, se mai fosse necessario, il respiro di un'opera che

coniuga sapientemente l'indagine storico-religiosa con quella indologica, e getta le basi per ulteriori spunti di ricerca che, ci auguriamo, si concretizzino quanto prima.

F.F.

Valeria Piano, *Il papiro di Derveni tra religione e filosofia*, «Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini», 18, Leo S. Olschki, Firenze, 2016, xxiv-410 pp. con 8 tavv. f.t. a colori, ISBN: 9788822264770.

Volume denso e complesso, questo di Valeria Piano, che aspira a fare ordine attorno a un testo, il papiro di Derveni, non meno complesso e affascinante, il quale a partire dalla sua scoperta, avvenuta nel 1962 in Macedonia, non ha cessato di stregare studiosi, archeologi, papirologi, filologi nonché storici delle religioni. Trovato fortunosamente tra i resti di una pira funeraria, è a tutt'oggi il solo esemplare di tale importanza rinvenuto in territorio greco e incluso dall'UNESCO nel programma "Memory of the World Register". Numerosi sono stati gli studi dedicati a questo documento il quale, emerso semi carbonizzato dalla pira che era situata nei pressi della tomba di un cavaliere, deve la propria presenza in quel contesto forse per i suoi contenuti, spiccatamente filosofici e religiosi (pp. 8-9). Il volume di Valeria Piano, impossibile in questa sede esaminarlo in tutti i suoi aspetti, è articolato in tre parti, per complessivi otto capitoli. La prima, che comprende solo il cap. I, aspira a inquadrare il testo nell'ambito dei costumi funerari macedoni in particolare e greci in generale. Il contesto è sottoposto a un esame accurato e le informazioni sono complete anche dal punto di vista archeologico. Interessante è il fatto segnalato dall'A. che le sepolture da cui è emerso il papiro siano di tipo monumentale e riprendano o evocino antichi costumi, tra cui l'eroizzazione del defunto, forse conseguenza della diffusione dei testi omerici. Apprezzabile è la prudenza dell'A. nel non voler postulare implicazioni misteriche per la documentazione archeologica, anche se un approfondimento relativo alla funzione pubblica dei culti di mistero almeno fino alla fine del sec. IV a.C. avrebbe potuto essere utile. La parte successiva (pp. 65-82), di ordine rigorosamente papirologico e filologico, affronta i possibili assetti delle prime colonne del papiro. Sempre filologico è l'impianto del capitolo dedicato a sacrifici e mantica di cui parla il papiro (pp. 83-129). A partire da questa

documentazione sarà possibile per altri avviare un discorso storico-religioso, che l'A. non affronta se non affidandosi a una bibliografia parziale. Altri temi di deciso interesse per uno storico delle religioni sono la questione demonologica e il problema della giustizia retributiva quali emergono dalle coll. III e IV del papiro, anche se pure in questo caso, volendo affrontare argomenti troppo ampi e complessi, ci si imbatte in una bibliografia circoscritta e parziale. Non diverso è quanto emerge dal capitolo V (pp. 191-251), costruito con attenta acribia filologica e storiografica nel tentativo di delineare il rapporto che il contenuto del papiro pare avere con modelli di origine mazdaica. Utile per completare la conoscenza del ruolo del demonico nella tradizione religiosa greca è il successivo capitolo (pp. 253-273), dedicato alla dimensione umana, al ruolo dei demoni e al divino, dove l'A. fa emergere il rapporto del testo conservato dal papiro con il pensiero platonico. Negli ultimi due capitoli, che costituiscono la terza parte del volume (pp. 277-347), vengono affrontati temi legati al modello interpretativo ed ermeneutico adottato dall'autore di questo commento a una *Teogonia* orfica.

P.S.

Alessandra Rolle, *Dall'Oriente a Roma. Cibele, Iside e Serapide nell'opera di Varrone*, «Testi e studi di cultura classica», 65, Edizioni ETS, Pisa, 2017, pp. 7-257, ISBN: 9788846745910.

Studio di impianto storiografico e filologico, questo volume, che sviluppa parte della tesi di dottorato dell'A., circoscrive l'analisi di Cibele, Iside e Serapide alla loro presenza nelle opere di Varrone. L'approccio, come è esplicitamente riconosciuto nella Prefazione (p. 7), è inevitabilmente condizionato dalla formazione filologica dell'A. Lo scritto si propone da un lato di «fornire un contributo alla ricostruzione della poliedrica figura intellettuale di Varrone» e insieme «uno strumento utile come chiave di accesso e di interpretazione nei confronti delle testimonianze varroniane sugli dei orientali che [...] sono di fondamentale importanza nella definizione del panorama letterario, non meno che culturale, religioso e politico della Roma dell'ultima età repubblicana» (*ibidem*).

Il problema storico-religioso della denominazione di questi culti come culti orientali è relegato però e purtroppo in una nota (nota 1, p. 11). Il complesso dibattito è pertanto ignorato, se non per due titoli, a carat-

tere piuttosto generico riportati dall'A. All'origine del problema, come dovrebbe essere noto, si situa l'opera di Franz Cumont (*Les religions orientales dans le paganisme romain*) che viene invece riportata in bibliografia nella ristampa del 1907 (la prima edizione è del 1906). Si ricava da ciò l'impressione che si ignori quale sia stato il peso di questo testo nella costruzione dell'idea di oriente e di culti orientali all'interno degli studi. È uno scritto che ha avuto ben quattro edizioni. L'ultima edizione, del 1929, ampliata, è testo di riferimento ed è stata ristampata nel 2006 (Accademia Belgica, Nino Aragno editore, Torino, a cura di Corinne Bonnet e Françoise Van Haeperen), dove si incontra un'ampia discussione relativamente al problema della "costruzione" dell'Oriente (pp. XXX-XLIV).

Il volume di Alessandra Rolle è articolato in due parti, la prima dedicata a Cibele, la seconda a Iside e Serapide. La prima parte si apre con una Premessa (pp. 27-29), centrata sulla presenza di Cibele a Roma.

L'esame del problema del culto della Magna Mater, ovvero della Mater Magna come opta l'A. seguendo la congettura di Ziegler, cioè della Grande Madre Frigia Cibele a Roma, non pare condotto prendendo in considerazione il ruolo di questa dea nel rapporto dialettico tra patrizi e plebei in Roma stessa (per cui invece si veda D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 148-151).

Alla premessa seguono quattro capitoli focalizzati sulla figura di Cibele /Mater Magna nei frammenti varroniani. Il I capitolo esamina la presenza della dea nelle *Saturae Menippeae* di Varrone, affrontando per prima cosa i *ludi Megalenses* e i riti di marzo nei frammenti delle *Eumenides* (pp. 31-71), poi il culto cibeleico negli altri frammenti (pp. 71-87) e infine le risposdenze testuali tra le *Menippeae* e l'*Attis* di Catullo, il carne 63 (pp. 87-91). Il capitolo II ha per oggetto la Cibele nelle *Antiquitates rerum divinarum* (pp. 93-104); il III esamina Cibele nel *De lingua Latina* e l'etimologia proposta da Varrone per i *Megalesia* (pp. 105-116). Per uno storico delle religioni più interessante è l'ultimo capitolo, il IV (pp. 117-122), dedicato al fatto che Varrone rivela un atteggiamento oscillante tra rifiuto e integrazione nei confronti della dea frigia, per quanto l'uso esclusivo delle denominazioni romane e non frigie della dea sia anche la spia del processo di romanizzazione a cui questa divinità era stata sottoposta.

La seconda parte del volume, articolata in sei capitoli, è dedicata a Iside e a Serapide e si apre con una premessa (pp. 125-28) in cui l'A. si sforza di inquadrare la presenza a Roma di Iside e di Serapide insieme al loro corteggio di divinità, la cui «diffusione e [...] ufficializzazione

[...] poteva presentarsi come un mezzo di opposizione e emancipazione rispetto alla politica religiosa dell'élite al potere» (p. 126). Il capitolo I (pp. 129-176) ha come oggetto i rituali egizi a Roma visti attraverso la presenza di Iside e Serapide nelle *Saturae Menippeae*.

Ciò che colpisce in questo capitolo, di qualche interesse per il rapporto che Iside instaura a Roma con Cerere, è nondimeno l'assunzione acritica del concetto di misteri per il culto di Cerere, culto che nel I secolo a.C. aveva completato il processo di ellenizzazione, al quale in realtà era stato sottoposto già a partire dall'età arcaica e che anche gli altri culti di Roma avevano subito.

Il capitolo II (pp. 177-185) esamina la presenza delle due divinità egizie nelle *Antiquitates rerum divinarum*, là dove Varrone narra la loro cacciata dal Campidoglio assieme ad Arpocrate e ad Anubis, altre due divinità egizie. Il capitolo III (pp. 187-192) verte invece sulla presenza di Iside e Serapide nel *De lingua Latina*, dove sono presentati quali *principes dei* dell'Egitto.

Persuasa che Varrone applichi una *interpretatio Graeco-Romana* degli dèi egizi, fatto del tutto probabile, l'A. ritiene che anche la figura di Arpocrate, tradizionalmente rappresentato come un bambino che porta l'indice della mano destra alla bocca a intimare il silenzio, compaia quale *interpretatio* del silenzio e del segreto mistico (pp. 190-192). Usato evidentemente quale sinonimo di misterico, come accade di tanto in tanto soprattutto in ambiente anglofono, il termine mistico di fatto si rivela causa di equivoci, perché il valore da esso assunto per la cultura europea a partire almeno dal sec. III d.C. non si codifica prima del V o VI con lo pseudo-Dionigi l'Areopagita, se la cronologia di questo oscuro teologo siro è esatta, ed è il frutto di uno slittamento semantico del greco *μυστικός*, che rinvia ai culti misterici – quelli eleusini erano i misteri per eccellenza –, i quali erano in età classica culti pubblici.

Il capitolo IV (pp. 193-208), a sua volta, si sofferma sull'interpretazione evemeristica di Iside e Serapide presente in alcuni frammenti del *De gente populi Romani*, dove è narrata l'origine mitica del culto di Serapide, che anticipa quanto scriverà più tardi Tacito nelle *Historiae*. Nel capitolo V (pp. 209-212), dove è esaminata la presenza delle divinità egizie in un frammento del *De vita sua*, per via congetturale l'A. giunge a ipotizzare con Conrad Cichorius che Varrone, in qualità di *quindecimvir sacris faciundis*, «avesse partecipato attivamente alle azioni sostenute dal senato contro il culto delle divinità egizie» (pp. 210-211). La conclusione del volume è rappresentata infine dal capitolo VI (pp. 213-222), in cui si

giunge ad avanzare l'ipotesi che «la condanna varroniana nei confronti degli dèi egizi sarebbe stata connessa a specifici tentativi di dare loro un rilievo indebito per valersene come mezzo di lotta politica» (p. 215). Ma è nel confronto tra il culto di Cibele e quello degli dèi egizi, che emerge in maniera chiara, a detta dell'A., la ragione dell'ostilità di Varrone nei confronti di questi ultimi rispetto al culto della Mater Magna, ragione che sarebbe espressa in maniera «illuminante» da Cicerone nel *De legibus*, il quale formula «una condanna di carattere generale dell'alterità religiosa [...] tale in quanto priva di riconoscimento ufficiale» (p. 221). Cicerone afferma che non si debbono «onorare divinità nuove o straniere (*advenae*) se non sono state accettate pubblicamente». E pure in Varrone, sostiene l'A., «il giudizio nei confronti degli dèi orientali è vincolato all'accettazione, o al rifiuto, dimostrato in relazione ad essi dalla religione ufficiale» (*ibidem*). In quest'ottica, conclude Alessandra Rolle, Varrone respinge e rifiuta il *culto more Phrygio* di Cibele come il suo nome frigio, e parimenti rifiuta come dèi di Roma Iside e Serapide, ai quali riconosceva solo di essere dèi egizi.

P.S.

Elsa Giovanna Simonetti, *A Perfect Medium? Oracular Divination in the Thought of Plutarch*, Leuven University Press, Leuven, 2017, pp. 9-256, ISBN: 978-94-6270-111-3.

Con questo volume, denso e intenso, Elsa Giovanna Simonetti attraversa con competenza e documentazione la storia e il ruolo dell'oracolo di Delfi, secondo una prospettiva per la quale, come scrive nell'"Introduction", «the Delfic oracle is ideally located at the very core of Plutarch's thinking». Ogni studio dedicato alla divinazione greca non può prescindere infatti dall'analisi dell'oracolo delfico e tanto meno può prescindere da tre opere plutarchee, il *de Pythiae oraculis*, il *de defectu oraculorum* e il *de E apud Delphos*. Del resto, Plutarco non era solo un filosofo platonico, ma pure un sacerdote proprio dell'oracolo di Delfi. A queste tre opere l'A. dedica i primi tre capitoli. Il quarto capitolo è costruito sui risultati conseguiti nei capitoli precedenti e si propone di spiegare la concezione plutarchea della divinazione sulla base della sua teoria psicologica, relativa all'anima umana e cosmica. La complessità dell'analisi condotta sui testi del filosofo di Cheronea investe anche il problema demonologico, imprescindibile all'epoca di Plutarco, per approdare poi alla prospettiva

cosmologica, in base alla quale «the activity of the Pythia appears as part of the cosmic order, which is implemented in a necessarily imperfect way, due to the constitutive fallibility of the sensible nature». Il lavoro è corredato da una ricca bibliografia non limitata alle sole pubblicazioni in lingua inglese, abitudine purtroppo oggi invece molto diffusa.

P.S.

***The English Bible in the Early Modern World*, edited by Robert Armstrong & Tadhg Ó hAnnracháin, ('St. Andrews Studies in Reformation History'), Leiden – Boston: Brill, 2018, pp. 217.**

Entrambi i curatori insegnano a Dublino: Armstrong è docente di History al Trinity College; Ó hAnnracháin di Early Modern History allo University College, dove ha pure diretto la prestigiosa School of History. Questo libro è la terza raccolta di contributi emersa nell'ambito del progetto di ricerca 'Insular Christianity', coordinato dai due studiosi. Fa seguito a *Insular Christianity. Alternative models of the Church in Britain and Ireland, c.1570–c.1700* (Manchester University Press, 2013), in cui sono analizzati i rapporti tra le Chiesa anglicana e le concorrenti (cattolica e presbiteriana), e a *Christianities in the Early Modern Celtic World* (Palgrave MacMillan, 2014), dedicato alla spesso travagliata convivenza delle differenti comunità religiose in Irlanda, Scozia e Galles.

Nell'introduzione, Armstrong offre un preciso e per nulla scontato inquadramento dell'argomento del volume: la genesi e i primi effetti della versione inglese della Bibbia, voluta e promossa da Giacomo I d'Inghilterra. Seguono i vari contributi, ciascuno dei quali segue un itinerario di ricerca proprio, ma congruente sul punto. Lucy Wooding (Lincoln College, Oxford), esamina l'iconografia biblica del tempo, intesa come prima dimensione di una diffusione larga e condivisa dei contenuti biblici (*muta predicatio*), che in qualche misura anticipò la divulgazione del testo. Ian Green (University of Edinburgh) indaga l'uso che del libro sacro venne fatto in ambito laicale, nella devozione quotidiana e personale. Mary Morrissey (University of Reading) guarda invece ai modi in cui lo adoperavano i predicatori. Gordon Campbell (Leicester University) mette nel giusto rilievo il debito verso la tradizione esegetica cattolica dovuto dai curatori della traduzione inglese, un debito consapevolmente negato a suo tempo dagli interessati e in seguito molto trascurato dagli studiosi.

Crawford Gribben (Queen's University, Belfast) segue le dinamiche di appropriazione del testo biblico in ambito politico, in particolare nei suoi sviluppi rivoluzionari. Ariel Hessayon (University of London) pone l'attenzione sulle reciproche accuse di *antiscripturism* (un neologismo coniato nel 1613 da Thomas Jackson, in seguito decano della Cattedrale di Peterborough) nell'ambito della polemica religiosa, di quella politica e nelle ampie aree d'intersezione tra le due. Justin Champion (emerito della University of London) affronta il rapporto denso e complesso tra le dimensioni esegetica e filosofica nel sistema di pensiero di Thomas Hobbes.

Di particolare interesse per il lettore italiano è il contributo di Ó hAnnracháin, dedicato alla disputa tra Roberto Bellarmino e il calvinista William Whitaker. È noto come il primo affermasse la funzione essenziale, necessaria, della Chiesa di Roma, erede della tradizione apostolica, unica legittima interprete e mediatrice della parola di Dio; mentre l'altro la negava, asserendo che il testo biblico non ha bisogno di essere interpretato, poiché è limpido agli occhi di coloro che hanno fede. Nei secoli seguenti si è tornato spesso su tale disputa, ma a farlo sono stati quasi sempre autori di parte, interessati a sostenere o a trovare sostegno per una delle due tesi contrapposte, con pregiudiziale convinzione. Anche in ambito storiografico, la disputa è stata spesso richiamata, ma soprattutto per il suo carattere esemplare, direi emblematico. Ó hAnnracháin, invece, approfondisce, entra nel dettaglio, recupera lo svilupparsi, il crescere di un dibattito che finì per essere interrotto solo dai limiti fisici dell'umana condizione degli autori, ma che si sarebbe potuto protrarre ancora a lungo, pur rimanendo sostanzialmente immobile, ingessato. Il confronto a distanza tra due personalità che si detestavano reciprocamente nella misura in cui reciprocamente si ammiravano. Lo scontro tra due sistemi chiusi, entrambi basati su un'opzione di fede, e che però pretendevano di confrontarsi secondo le regole della verificabilità e della ragione.

Nel suo insieme, il volume osserva la comparsa della 'Bibbia di Re Giacomo' da prospettive diverse ma congruenti, tutte interessanti. Dopo il diluvio di pubblicazioni provocato dal quarto centenario della prima stampa del testo (1611), questo libro affronta ora l'argomento in modo più pacato e meditato, sempre intelligente. Ce n'era bisogno.

P.T.

Libri ricevuti

- Roberto Alciati (ed.), *Norm and Exercise. Christian asceticism between late antiquity and early middle ages*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2018, pp. 202.
- Giampiera Arrigoni (a cura di), *Dèi e piante nell'antica Grecia*, Vol. I, *Riflessioni metodologiche, Efesto, Demetra in Grecia, Magna Grecia e Sicilia, Kore Persefone, Ecate, Apollo, Afrodite*, Sestante edizioni, «Series Antiqua diretta da Giampiera Arrigoni», VI, Bergamo 2018, pp. 11-397. [È una bella raccolta di saggi di autori diversi, tra cui spiccano i testi di Giampiera Arrigoni. Curate le immagini che corredano alcuni dei contributi. Si attende con curiosità e interesse il II volume (PS)].
- Igor Baglioni, *Echidna e i suoi discendenti. Studio sulle entità mostruose della Teogonia esiodea*, Edizioni Qasar, «Le religioni e la storia 1», Roma 2017, pp. 196.
- Book of Ballymote*, edited by Ruairí Ó hUiginn, ('Codices Hibernenses Eximii' 2), Royal Irish Academy, Dublin 2018, pp. 353.
- Pinuccia Caracchi, *Rāmānanda: un guru tra storia e leggenda*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2016, pp. 424.
- Laura Carnevale (a cura di), *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*, Edipuglia, «Biblioteca Tardoantica diretta Carlo Carletti, Domenico Lassandro e Giorgio Otranto» II, Bari 2017, pp. 5-302. [Raccolta di saggi frutto di una ricerca finanziata dal MIUR per giovani ricercatori: è un bel volume denso ricco e interessante, che fa pensare (PS)].
- Sabina Crippa, Emanuele M. Ciampini (eds.), *Languages, Objects, and the Transmission of Rituals*, Edizioni Ca' Foscari, «Antichistica 11; Storia ed epigrafia 4», Venezia 2017, pp. 119.
- Bernadette Cunningham, *Medieval Irish pilgrims to Santiago de Compostela*, Four Court Press, Dublin 2018, pp. 208.
- Robert Drews, *Militarism and the Indo-Europeanizing of Europe*, Routledge, London 2017, pp. 294.

- Pierpaolo Faggi, *A volte in Armenia... camminando verso il Nagorno Karabakh*, CLEUP, Padova 2017, pp. 7-201. [Tutto da leggere passeggiando. Bellissimo! (PS)].
- Marianna Ferrara, Alessandro Saggioro, Giuseppina Paola Viscardi (a cura di), *Le verità del velo*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2017, pp. 326.
- Giovanni Filoramo, *Il grande racconto delle religioni*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 541, ill. 300.
- Alfonso Forgione, *Scudi di frontiera. Dinamiche di conquista e di controllo normanno dell'Abruzzo aquilano*, All'insegna del Giglio, Sesto Fiorentino 2018, pp. 228.
- Alejandro García Molinos, *La adivinación en los papiros mágicos griegos*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, «Monografías de filología griega 27», Zaragoza 2017, 520 pp.
- Marcello Ghilardi, *La filosofia giapponese*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 190.
- Diana Guarisco, *Santuari gemelli di una divinità. Artemide in Attica*, Bononia University Press, Bologna 2015, pp. 5-162. [Erudito e utile (PS)].
- Jeppe Sinding Jensen, *Che cosa è la religione?, con un Editoriale di Sergio Botta, e una 'Nota all'edizione italiana' dell'autore*, trad. a cura di S. Botta e Andrea Pintimalli, Bulzoni, «Chi siamo - Storia delle Religioni 49», Roma 2018, pp. 254 (orig. ing. 2014).
- Kālidāsa, *La storia di Śiva e Pārvatī (Kumārasambhava)*, traduzione italiana di Giuliano Boccali, Marsilio, «Il Gange – Collana di classici indiani», Venezia, pp. 296.
- Anna Van den Kerchove, Luciana Gabriela Soares Santoprete (sous la direction de), *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, «Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses 176», Brepols 2017, pp. 970.
- Annie Le Brun, *Ce qui n'a pas de prix. Beauté, laideur et politique*, Éditions Stock, «Les essais». Paris 2018, pp. 9-169. [Varrebbe la pena di tradurlo: bellissimo (PS)].
- Alessandra Lukinovich, *La Sphinx, Ménandre, l'Oeuf. Trois études*, Edizioni Università di Trieste, «Graeca Tergestina – Studi e testi di filologia greca, coordinati da Olimpia Imperio e Andrea Tessier», 6, Trieste 2016, pp. 7-93. [Interessante e utile anche per uno storico delle religioni antiche e di quella greca in particolare (PS)].

- Bernhard Maier, *Die Ordnung des Himmels: eine Geschichte der Religionen von der Steinzeit bis heute*, C. H. Beck, München 2018, pp. 576, ill. 50.
- Axel Michaels, *Homo ritualis: Hindu ritual and its significance for ritual theory*, Oxford University Press, New York, pp. 400.
- Richard K. Payne, Michael A. Witzel (a cura di), *Homa variations: the study of ritual change across the Longue durée*, Oxford University Press, New York, 2016, pp. 448.
- Emilio Pianezzola, *Traduzione e ideologia. Livio interprete di Polibio*, Pàtron Editore, Bologna 2018, pp. 142.
- Emilio Pianezzola, *Trasformare il mondo. Breve guida alla lettura delle Metamorfosi di Ovidio*, Padova University Press, Padova 2018.
- Giovanni Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci Editore, «Antropologia. Storia e memoria del tarantismo. Serie diretta da Andrea Carno e Sergio Torsello», 2, Roma 2015, pp. 13-270. [Importante testo, apparso in occasione del cinquantesimo anniversario della morte di Ernesto De Martino, è la testimonianza di come non si possa prescindere dalle analisi e dai modelli costruiti dallo storico delle religioni, che seppe coniugare Storia delle religioni e Antropologia, benché da più parti si sia cercato di oscurarne il nome attraverso una sorta di *damnatio memoriae* (PS)].
- Carmelo Russo, Alessandro Saggiaro (a cura di), *Roma città plurale. Le religioni, il territorio, le ricerche, Bulzoni*, «Chi siamo – Storia delle Religioni 48», Roma 2018, pp. 374.
- Carol Salomon, *City of mirrors: songs of Lālan Sāi*, prefazione di Richard Salomon, a cura di Keith CantDu e Saymon Zakaria, introduzione di Jeanne Openshaw, Oxford University Press, «South Asia Research», New York 2017, pp. 648.
- Luciana Gabriela Soares Santoprete, Philippe Hoffmann (éd.), *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité*, Turnhout, «Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 26», Brepols 2017, pp. 421.
- Chiara O. Tommasi, Luciana Gabriela Soares Santoprete, Helmut Seng (Hg.), *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, Universitätsverlag, «Bibliotheca Chaldaica 7», Heidelberg 2018, pp. 366.
- Emiliano R. Urcioli, *Servire due padroni. Una genealogia dell'uomo politico cristiano (50-313 e.v.)*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 394.
- Maarten J. Vermaseren, *Mithra il dio dei misteri*, traduzione a cura di

- Barbara de Munari, Prefazione di Giancarlo Mantovani, Edizioni Ester, «Altra Conoscenza», Bussoleno – Torino, 2017, pp. 11-340, con 7 tavole. [Finalmente questo libro è stato tradotto anche in italiano. Bella e ricca la prefazione di Giancarlo Mantovani, che è in realtà un lungo saggio (pp. 11-120) (PS)].
- Elena Villanova, «*Nell'ombra del poeta*». *Quasimodo traduttore dell'Antologia Palatina*, prefazione e saggio conclusivo di Luciano Bossina, Carocci editore, Roma 2018, pp. 219.
- Kevin Whelan, *Religion, landscape and settlement in Ireland. From Patrick to present*, Four Court Press, Dublin 2018, pp. 208.
- Francesca Zanetti, *Gli Ebrei nella Roma antica. Storia e diritto nei secoli III-IV d.C.*, Jovene Editore, «Abbrivi. Nuova Serie», 1, Napoli 2016, pp. XVII-201. [Libro notevole per chiarezza e documentazione. Ce ne fossero altri (PS)].

libreriauniversitaria.it
edizioni

